

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



Para uma Antropologia Política da Dívida:
Entre a biopolítica e a sociedade de controlo

Hugo de Melo Velho do Vale

Tese orientada pelo Prof. Doutor Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

2016

“The paranoid discovery that there is no solidity or consistency in the world, that nothing is truly my own, at least frees me from the burdens of indebtedness and guilt.”

Steven Shaviro, *Doom patrols*, p.11.

*

“A Grécia é o mau aluno da Europa. Essa é toda a sua condição. Por sorte, há maus alunos como a Grécia que expressam a complexidade, que expressam uma rejeição de uma certa normalização germano-francesa, etc. Então, continuem sendo maus alunos que continuaremos a ser bons amigos...”

Félix Guattari em 1992, Cf. Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado*, p. 191.

*

“O controlo é a curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, enquanto a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem já não é o homem encerrado, mas *o homem endividado*. É verdade que o capitalismo manteve por constante a extrema miséria de três quartas partes da humanidade, demasiado pobres para a dívida, demasiado numerosas para o encerramento: o controlo não terá somente de enfrentar as dissipações de fronteiras, mas as explosões dos bairros de lata ou dos guetos.”

Gilles Deleuze, *Conversações*, p. 244 (ênfase minha).

*

“Assim que se percebeu que na base das formas modernas de disciplina não se pode encontrar a relação de «senhor e escravo» nem o antagonismo entre «capital e trabalho», mas o antagonismo simbiótico entre o credor e o devedor, terá que reescrever-se, mudando a raiz, a história de todas as «sociedades» movidas pelo dinheiro.”

Peter Sloterdijk, *Tu has de cambiar tu vida*, p. 469.

Índice

Prólogo.....	4
---------------------	----------

Para uma Antropologia Política da Dívida: Entre a *biopolítica*
e a *sociedade de controlo*

.1: Da Governamentalidade	7
.2.0: Endividamento molecular	26
2.1: Arqueologia da dívida	30
2.2: Contemporaneidade da dívida	42
2.2.1: O maquinismo (molecularização) da dívida ...	55
2.3: Genealogia da dívida	63
.3.0: O exílio da dívida	80
3.1: Desconstruindo a dívida.....	81
3.2: Para além da <i>Sociedade de controlo</i>	89

Epílogo.....	102
---------------------	------------

Bibliografia.....	103
--------------------------	------------

Prólogo

O objectivo deste meu ensaio será o de conferir uma atmosfera política alternativa àquela que tem regido o nosso tempo. Este propósito sofrerá diversas desmultiplicações. Se bem que conte com um conceito organizador, mas sem obedecer à lógica de um só autor – o que faz desta tese um ensaio temático e não monográfico –, esse conceito pretende tutelar uma narrativa que não se fecha nele. O conceito é o de dívida. Nesse sentido, este ensaio pretende dedicar-se à relação credor\devedor, não só pensada enquanto património conceptual da esfera económica, mas acima de tudo, pretende verificar que esta relação serve como o dispositivo de controlo psicopolítico, por excelência, nas nossas sociedades contemporâneas, ao manifestar-se enquanto modo de afectação da nossa subjectividade.

Esta tese sobre o carácter central da dívida só foi possível devido aos contributos de Michel Foucault ao longo das suas obras durante a década de 1970, mas, essencialmente, através da sua teoria da governamentalidade. Seguindo, ao longo de *1) Da Governamentalidade*, a sintomatologia e caracterização levadas a cabo por Foucault concernentes à forma como o poder circula e é capturado pelas tecnologias institucionais para nelas se perpetuar, deparei-me com uma dificuldade resultante da fatalidade que acometeu Foucault. A sua morte precoce deixou-nos órfãos do pensador que realizava o diagnóstico do nosso presente, da forma como a nossa subjectividade era afectada, moldada, trabalhada, para servir determinados fins excêntricos à nossa própria autodeterminação ou, como muito bem Foucault soube notar – e que é o mais problemático –, que esses fins transcendentais acabaram por se *molecularizar*, por se tatuar na nossa alma, na organização dos nossos desejos, da nossa intimidade, justapondo-se mesmo à ideia larvar de liberdade, de autodeterminação, de *eu*, que construímos de nós mesmos; a modelação da nossa subjectividade acaba sendo confundida com as deliberações mais íntimas que realizamos ao longo do nosso percurso biográfico, uniformizando, alisando, estandardizando as modalidades de vida. Mas o que faltou a Foucault, a ampliação, a actualização da sua teoria da governamentalidade relativamente aos novos estímulos e desafios colocados pelo curso da contemporaneidade, chegou com Deleuze, mais concretamente com o texto de 1990 intitulado *Post-Scriptum sobre as sociedades de controlo*¹. Nesse ensaio, Deleuze irá

¹ Deleuze, G., *Conversações*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 2003, pp. 239-46.

prolongar Foucault ao inaugurar um novo paradigma de poder designado como controlo. As sociedades de hoje são sociedades de controlo onde este, para se efectivar, conta com a dívida como seu dispositivo nuclear.

Após ter verificado na dívida a figura reitora da nossa contemporaneidade, resolvi, no capítulo 2) *Endividamento molecular*, aventurar-me na sua caracterização específica e, para tal, contei com os contributos de Maurizio Lazzarato. Com Lazzarato percebi que a dívida possui uma força que não se esgota na esfera económica – e é desse reconhecimento analítico que carecem todos os economistas – mas que se alastra subjectivamente, constituindo mesmo o mais íntimo de cada um de nós. A dívida possui uma força subjectiva que modela, organiza, condiciona a capacidade para criarmos a nossa subjectividade, isto é, para nos produzirmos enquanto sujeitos, para criarmos o nosso lugar – o nosso mundo – no mundo. Mas não só. Com Lazzarato percebi, também, que a dívida não nasceu hoje. Apesar de hoje a dívida ser um fenómeno global e ter um impacto transversal, a injunção que Lazzarato me colocou foi a de continuá-lo, tal como Deleuze continuara Foucault e ele próprio estendera Deleuze.

Nesse sentido, a forma como entendi continuar Lazzarato não foi para diante, mas para trás, tentando perceber, em *flashback*, primeiro, quais foram as práticas que congeminaram a dívida enquanto objecto de saber, que contribuíram, a seu lado, para que este saber emergisse, estabilizasse e começasse a produzir efeitos. Foi assim que decidi abrir um excuro acerca da *Arqueologia da dívida*, que tem em Nietzsche o seu epígono. Um segundo momento produziu-se quando pretendi averiguar as condições de realidade que permitiram à dívida, enquanto saber, tornar-se num objecto de poder, um dispositivo a ser usado pelas instituições de poder. Foi aí, em um excuro acerca da *Genealogia da dívida*, que contei com os contributos da antropologia.

No desenrolar destes dois longos excursos em *flashback* percebi que a dívida, de forma a ser compreendida na sua integralidade, não pode deixar de ser pensada em correlação com a dádiva. Se a ideia deste trabalho é, primeiro, pensar de que forma as subjectividades estão condicionadas e, de seguida, como desenhar estratégias de resistência face a esse condicionado, o patamar analítico que se seguiu foi dedicado à desconstrução da dádiva – em 3.1) *Desconstruindo a dádiva* –, uma vez que estava visto como a dívida surgia num circuito obrigacionista posto em marcha através da dádiva. Para este efeito, muni-me do suporte conceptual proveniente de Derrida para, através de uma reciclagem do conceito de dádiva – que visava cancelar o circuito circulatório onde a dádiva implicava, obrigava, inexoravelmente à dívida –, ser capaz de, num momento

posterior, desafiar os limites que a ideia de dívida impõe à construção societária. Concomitantemente, e como que querendo encontrar uma resposta que proporcionasse uma construção social alternativa, apoiei-me em Peter Sloterdijk, no capítulo 3.2) *Para além da sociedade de controlo*, para desenhar uma fórmula comunitária onde as relações intersubjectivas tivessem por base o carácter ambivalente do Homem. Já não é o dador que se coloca numa posição soberana e exclusivamente activa, mas, ao invés, estando simultaneamente capacitado para a actividade e para a passividade, a injunção da sua dádiva não recai, também, sobre um donatário passivo, mas sobre um donatário proprietário de uma passividade activa, de uma passividade que, no processo da constituição da sua acção subjectiva, se viu escolhida e não acometida, mediante um jogo de forças, de uma actividade impositiva, que lhe era exterior. Para dinamitar a sociedade de controlo é necessário encontrar formas de subjectivação que se esquivem aos dispositivos organizadores, como é o caso da dívida.

É nesta tensão activo-passiva, para a qual Sloterdijk apela, onde parece compor-se a receita de um novo homem – designada como «curvatura auto-operativa do sujeito moderno» –, que uma subjectividade que se querará ver livre da modelação, da incitação, da orientação que a sua vida encontrará face ao protagonismo do dispositivo da dívida posto em marcha nas nossas sociedades de controlo, que creio ter encontrado o dispositivo de resistência ideal para fazer face às metastizações da dívida.

1) Da Governamentalidade

1.1. A tarefa de deitar a mão ao presente, de tentar compreender que forças nele operam – como se passam as coisas hoje em dia, como nos afectam e como respondemos a essa afectação –, ou seja, a tarefa de se fazer uma ontologia do presente não se prende com a criação de um sistema de pensamento que, formalmente, englobe todas as possibilidades de ocorrência no mundo, como no caso de Hegel – ou, noutra tradição, Wittgenstein –, ou até em reestabelecer um raciocínio em torno do Ser, como foi o caso de Heidegger. Mais prosaicamente, ou sem delírios de grandeza, como Foucault nos ensina, fazer uma ontologia do presente radica na capacidade de entendermos o nosso entorno e o tomarmos como criação nossa, isto é, colocar em consideração tudo aquilo que sempre aceitámos como sendo o mundo, assim como nós mesmos e, tendo afinado o ponto de mira, questionarmo-nos acerca do modo como conduzimos a nossa vida. Em *O governo de si e dos outros*², curso ministrado entre 1982-83 no *Collège de France*, Foucault detém-se na ruptura insanável introduzida no coração da filosofia pelo pensamento de Kant, a qual produz uma clivagem entre uma *análítica da verdade*, que pretende averiguar as “condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”³, e uma *ontologia do presente*, que procura saber “o que é a actualidade? Qual é o campo actual das nossas experiências? Qual é o campo actual das experiências possíveis?”⁴. É com Kant, de acordo com Foucault, que a filosofia estabiliza entre dois modos de se fazer, e é, portanto, daí que Foucault retira o seu *ethos* filosófico enquanto reflexão sobre o que nós somos e se constrói enquanto pensador obcecado em produzir uma *ontologia da actualidade*.

Com efeito, não se pode pensar a obra de Foucault desprendida da sua vida, pois trata-se de um autor que colocou a vida no epicentro da sua filosofia, o que faz da sua demanda filosófica não uma questão teórica, mas um projecto de vida. Aí, onde pensar faz laço com experimentar, vida e obra encontram-se para fazer de Foucault um *estilista*, alguém para quem a obra se expande na procura de estilos, possibilidades de

² Foucault, M., *O Governo de si e dos outros*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2013.

³ *Id.*, p. 21. Esta questão ocupa, também, o núcleo temático do texto “O que são as Luzes?”, *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

⁴ *Ibidem.*

vida, modos de existência⁵. É a perigosidade desta *estetização da existência* – de tratar a vida como obra de arte – que faz da filosofia de Foucault, nas palavras de Pierre Bourdieu, “uma longa exploração da transgressão, da transposição do limite social, que visa indissociavelmente o conhecimento e o poder.”⁶

Deste agenciamento feliz entre estética e política temos, com Foucault, uma reviravolta nos termos. Não se trata da estética como teoria da arte, ou como que tematizando a produção de objectos artísticos, mas de uma estética que visa a produção de modos de vida, possibilidades de existência. Tão-pouco se trata de entender a política enquanto tradução de uma razão de Estado, soberana, real, formal. Esta visão da política, caracterizada por um espaço institucional operado a partir de um centro irradiando para a periferia, seria um ponto de vista monolítico, estável, cristalizado, designado como macropolítica, e que teria por aporte o Estado; mas não será esta a abordagem privilegiada e o verdadeiro elemento de novidade com que Foucault trata a política. Ao invés, para Foucault, a política engloba as dinâmicas periféricas, radiculares, os pontos cegos e de inflexão nas práticas, em suma, as forças vitais que o Estado, enquanto entidade enquistada, tenta esconjurar. É que o Estado seria, então, de um ponto de vista macropolítico, a face monolítica de um agente que esgotaria o campo político. Mas, com Foucault, percebemos que esse espaço não pode ser exaurido na sua totalidade por dispositivos institucionais; o político – e não a política – não nasce por decreto dos políticos. Este político trata de pensar que tipo de estratégias podem originar diferentes relações, sendo elas formais, institucionais, ou informais, locais, radiculares; trata-se, por fim, de ver o político, não de um ponto de vista abstracto, enquanto subsunção de toda e qualquer relação institucional, mas de averiguá-lo concretamente naquilo que constitui o seu mínimo denominador: a pluralidade, a heterogeneidade das práticas, formais ou informais, que o instancia. Trata-se, então, de uma recategorização do político que, por oposição ao seu sentido comum, surge disperso em micropolíticas, uma vez que a região categorial se vê enredada numa trama de forças múltiplas que a desequilibram, embaraçam, deslocam, em suma, que a colocam num estado de perpétuo movimento. É sobre os elementos compostos desse movimento – o jogo das relações de poder –, que a política, com Foucault, ganhará

⁵ Deleuze, G., *Conversações*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa : Fim de Século, 2003, p. 139.

⁶ Bourdieu, P., *Le Plaisir de Savoir*, Le Monde, 27 de Junho de 1984. Cf. Eribon, D., *Michel Foucault*, trad. J.L. Gomes, Lisboa: Livros do Brasil, 1990, p. 376.

novo fôlego constituindo-se, dessa forma, e por oposição ao que definimos como macropolítica, enquanto micropolítica.

Tudo isto ficaria em suspenso se a filiação de Foucault a Nietzsche, que tem como ponto decisivo a sua teoria do poder, não fosse devidamente notada. Tida como vontade propulsora de vida, o poder é entendido como sendo – contrariamente ao cânone clássico onde é centralizador e localizado no Estado – em rede, capilar, uma estratégia que faz intensificar e proliferar as relações numa lógica nominalista, pois, estando em todo o lado, o poder surge por fricção e define-se enquanto estratégia imanente, eclodindo do jogo relacional entre as partes⁷. Neste sentido, cabe a Foucault fazer, não uma teoria do poder, mas a sua genealogia, percebendo como é que estas mais diversas estratégias se desenvolvem em sociedade, a que tipos de organização dão origem e que propósitos servem; em suma, trata-se da tarefa de aplicar uma “grelha de análise [a] essas relações de poder”⁸ que resultará numa teoria da governamentalidade.

1.2. Na sua lição de 1 de Fevereiro de 1978 no Collège de France, sob o título de *A Governamentalidade*⁹, Foucault diz-nos que temos vivido, desde o século XVIII, na era da governamentalidade, entendida enquanto arte de governar que coloca ao Estado a questão dos seus limites, métodos e propósitos. Se o Estado tem uma história, se o Estado sobreviveu aos reveses em que se viu envolvido – e pensemos, com razão suficiente, na era dos totalitarismos –, foi devido à sua arte, à sua capacidade de se reengendrar constantemente através “de táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.”¹⁰, o que faz com que o Estado, enquanto pólo aglutinador de poder, a

⁷ Foucault, M., *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, trad. Pedro Tamen, Lisboa: Relógio d'Água, 1994, p. 96: “Omnipresença do poder: não porque ele tenha o privilégio de tudo reunir sob a sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou antes, em todas as relações de um ponto com outro. O poder está em toda a parte; não que englobe tudo, mas porque vem de toda a parte. (...) o poder não é uma instituição e não é uma estrutura, não é um certo poder de que alguns estariam dotados – é um nome que se atribui a uma situação estratégica complexa numa determinada sociedade.”. Sobre a «microfísica do poder», ver, também, *Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões*, trad. Raquel Ramalhe, Petrópolis: Editora Vozes, 1997, p. 29 e Deleuze, G., *Foucault*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2005, p. 97.

⁸ Foucault, M., *Nascimento da Biopolítica*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2010, p. 240.

⁹ Foucault, M., *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

¹⁰ Foucault, M., *Op. cit.*, p. 292.

fim de ser compreendido naquilo que é a sua estrutura viva, mutável, selvagem, deva ser encarado “a partir das táticas gerais da governamentalidade”¹¹. Continuando, Foucault elucida-nos acerca das grandes estratégias seguidas pela governamentalidade no Ocidente a fim de se manter, de ir sobrevivendo ao longo dos sucessivos paradigmas e mutações que foi sofrendo na sua capacidade de engendrar canonicamente a administração do poder.

De acordo com Foucault, até ao século XVII, *grosso modo*, o poder caracteriza-se como negatividade, como capacidade de subtracção, extracção, extorsão de bens e capitais que se efectua “de modo descontínuo por sistemas de rendas anuais e obrigações crónicas”¹². Este paradigma *soberano* de poder é um direito de apropriação que “se exerce muito mais sobre a terra e os seus produtos do que sobre os corpos e o que eles fazem”¹³. Porém, a partir do século XVII, através de métodos que permitiam o seu controlo, o corpo adquire um lugar de destaque enquanto objecto de poder na medida em que se torna capaz de ser manipulado, adestrado, treinado, em suma, perfectibilizado e que, pacificamente responde e obedece à medida que as suas forças se intensificam e multiplicam. A esses métodos de subordinação, Foucault chamou «disciplinas», as quais têm como lugares a prisão, a fábrica, a caserna militar, o hospital, o colégio¹⁴. A esse momento histórico, cifrado como “uma das grandes invenções da sociedade burguesa”¹⁵, de erupção das disciplinas de poder, corresponde o florescimento de um interesse sobre o corpo que visava, não apenas o aumento das suas habilidades nem inscrevê-lo em círculos de sujeição infinita, mas instituir uma relação que, simultaneamente, se propunha a torná-lo obediente porquanto útil, e vice-versa. Se, por um lado, a disciplina aumenta o poder do corpo a nível económico, investindo-o com um conjunto de práticas que visam a sua codificação instrumental através da determinação de um horário, da definição “das relações que o corpo deve manter com o objecto que manipula”¹⁶ e da imposição da “melhor relação entre um gesto e a atitude

¹¹ *Ibidem*.

¹² Foucault, M., «É preciso defender a sociedade», trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Livros do Brasil, 2006, p. 49.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴ Sobre o conceito de «disciplinas» e «dispositivos» de poder, ver Foucault, M., *Vigiar e Punir*, p. 133.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Foucault, M., *Vigiar e Punir: História da violência nas prisões*, p.147.

global do corpo, que é a sua condição de eficácia e de rapidez”¹⁷, por outro lado, diminui essa mesma força a nível político, fazendo do corpo um bloco dócil de aceitação. Assim, as disciplinas de poder potenciam mecanicamente as possibilidades físicas do corpo, roubando-lhe, simultaneamente, a energia que dispensam em prol da economia, através da qual o instauram num regime de submissão estreita¹⁸. Não devemos, porém, esquecer, que este paradigma de poder, na sua forma de actuar, se recobre de um conjunto de funções que induzem e descrevem formas de pensar, falar e agir, sintetizadas no Panóptico. Com Foucault, o Panóptico deixa de ser visto, à maneira de Bentham, meramente como objecto arquitectónico, infraestrutura, mas passa a constituir-se enquanto dispositivo, ou seja, enquanto conjunto de funções que perpassam as instituições, cartografando, traçando um mapa que torna visível, orientando, um determinado modo de pensar, falar e agir¹⁹. É neste sentido que o Panóptico – enquanto princípio de continuamente ver sem ser visto – se afirma como o dispositivo característico do paradigma de poder disciplinar.

Estamos no registo das formas que produzem o indivíduo, através das forças que entrecruzam o seu corpo, visto como aparato mecânico e tornado normalizado na relação com os dispositivos de poder. Seria, ainda, necessário esperar pelo surgimento da tríade *História da Sexualidade*, na medida em que esta [sexualidade], vista enquanto sede de doenças individuais e fulcro de degenerescência, representa, simultaneamente, a articulação entre o *disciplinar* e o *regulador*, o indivíduo e a população²⁰, para assistirmos à torção, ao refinamento e surgimento de uma descontinuidade no seio do conceito de poder. Em *A Vontade de Saber*, primeiro volume da *História da Sexualidade*, inaugura-se a via pela qual o poder enveredará sobre a intensificação da vida. Já não se trata de fazer recair a verticalidade do peso do soberano sobre o corpo do indivíduo, o apropriar-se do indivíduo para decretar a sua morte – poder soberano –, mas de uma inversão que, no seio dos dispositivos de Estado que engendram estratégias

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Id.*, p. 134: “Se a exploração económica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.”

¹⁹ Deleuze, G., *Dos Regímenes de Locos: Textos y Entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 2007, pp. 305-12.

²⁰ Foucault, M., «É preciso defender a sociedade», pp. 268-9.

de poder, faz da vida o objecto do poder²¹. A este novo paradigma de poder, que desponta em meados do século XIX, Foucault chamou de *biopolítica*, conquanto se exerce positivamente sobre a vida com o intuito de a gerir majorando-a, fazendo-a crescer, multiplicando-a; em suma, é uma forma de poder que “faz viver e deixa morrer”²². Aqui considerar-se-á uma nova função por parte dos dispositivos de poder, a saber: “gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, na condição de que a multiplicidade seja numerosa (população) e o espaço extenso ou aberto”²³, função essa assegurada pelo advento de inúmeras tecnologias de poder, nomeadamente, a estatística, a geografia, a economia, a saúde pública, e a psicologia. Assim, se ao paradigma *disciplinar* de poder, desenvolvido no séc. XVII, cabia a caracterização do corpo como máquina, “o seu adestramento, o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos”²⁴, ao florescimento mais tardio do paradigma do *biopoder* caberá a tarefa de *regular* a vida de forma a promover a sua “proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração de vida, a longevidade”²⁵. Do corpo do indivíduo – paradigma *disciplinar* – ao corpo da população – paradigma do *biopoder*. Sob este pano de fundo, compreende-se que, contrariamente à tese de que o poder limitaria, censuraria e silenciaria o corpo, afinal, o seu compromisso era para com a vida na sua totalidade.²⁶

Lapidariamente, ao diferenciar, ao longo de todo o percurso investido sobre o poder, *poder soberano* de *biopoder*, “poderíamos dizer que ao velho direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver se substituiu um poder de *fazer* viver e de *rejeitar* para a morte”²⁷. Não se pode deixar de notar, a partir da teoria do biopoder, o florescimento de um certo optimismo em Foucault. Tendo por limite a regulação da sexualidade, na medida em que ela constitui o espaço de charneira, o domínio que cruza os “dois eixos

²¹ Foucault, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, p. 149: “os mecanismos do poder dirigem-se ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar.”

²² Pelbart, P.P., *Vida Capital: Ensaio de Biopolítica*, São Paulo: Editora Iluminuras, 2003, p. 55.

²³ Deleuze, G., *Foucault*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2005, p. 100.

²⁴ Foucault, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, p. 141.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Id.*, p. 149: “os mecanismos do poder dirigem-se ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, o seu vigor, a sua capacidade de dominar ou a sua aptidão para ser dominada.”

²⁷ *Id.*, p. 140.

da tecnologia política da vida, a do indivíduo e da espécie, a do adestramento dos corpos e a regulação das populações”²⁸, tornando evidente como o sexo faz a união entre a unidade e a multiplicidade, o corpo individual e a população, a ponto de colocar a *vida* como o epicentro moderno do folclore político, a sua virtude consiste na bi-dimensionalidade do conceito que, apesar de considerar uma parte negativa – “deixar à morte” –, contempla também a gestão positiva da vida ao promover a sua intensificação.

Todavia, Foucault aperceber-se-á do casulo que está a formar com a sua concepção de poder, o qual nada deixará fora, quer o detenham ou o sofram. E da crise que o assola, após *A Vontade de Saber*, na qual parece encerrado sob as formas das relações de poder, Foucault, mediante o seu conceito de biopoder, faz com que o poder invista directamente sobre a vida, faça dela o seu objecto, o que permite aos mecanismos de resistência invocar a vida, cingirem-se ao valor da vida voltando-se contra o poder, pois “a vida torna-se resistência ao poder, quando o poder toma a vida como objecto”²⁹. Assim, o que Foucault nos apresenta deixa de ser visto, do um ponto de vista panorâmico sobre a sua obra, como a coercibilidade que o poder exerce sobre a vida, no qual estaríamos irremediavelmente capturados, mas um conjunto de vislumbres *facultativos* que permitem produzir a vida como obra de arte, ser actor e autor da própria vida, mesmo que isso implique hipotecá-la face aos regimes de poder impostos. É nesta dimensão reflexiva e criadora, porquanto libertadora, que a veia nietzschiana de Foucault, segundo Deleuze, se exacerba: “Porque eis o essencial: Nietzsche dizia que um pensador lança sempre uma flecha, como que no vazio, e que um outro pensador a apanha, para a lançar noutra direcção. É o caso de Foucault. Aquilo que recebe, Foucault transforma-o profundamente. Não pára de criar”³⁰.

Contudo, apesar de Foucault ter percebido que, por vezes, o mais aterrador pode trazer consigo o mais promissor, apesar de ter tentado subverter a camisa-de-forças microfísica com que o poder captura as subjectividades, parece não ter sido capaz de alterar o seu paradigma de pensamento. É esta a posição de Byung-Chul Han em *Psicopolítica: neoliberalismo e novas técnicas de poder*³¹. Para o filósofo germano-coreano, apesar de Foucault achar no paradigma do *biopoder* um instrumento que

²⁸ Pelbart, P.P., *Op. cit.*, p. 58.

²⁹ Deleuze, G., *Foucault*, p. 125.

³⁰ Deleuze, G., *Conversações*, p. 162.

³¹ Han, B-C., *Psicopolítica: neoliberalismo e novas técnicas de poder*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

permite a constituição de subjectividades outras, de se abrir para uma *arte da vida* ao colocar a vida, simultaneamente, como objecto de poder e sujeito de resistência, trata-se, ainda, de um investimento sobre o corpo. Evidentemente, sobre um corpo genérico: o corpo da população; todavia, em última instância, ainda e sempre, do corpo. O que Foucault não pôde verificar – por estar demasiado formatado a um paradigma de pensamento que tinha no corpo o seu alvo, ou pela fatalidade da sua morte precoce – foi que o poder, hoje sobreimpresso no neoliberalismo, “não se ocupa primariamente do «biológico, [d]o somático, [d]o corporal». Pelo contrário, descobre a *psique* como força produtiva.”³². Devo referir, contudo, que esta tese de Han surge num dialecto estrangeiro aos autores a que alude – Foucault e Deleuze –, uma vez que a partição «mente\corpo» nunca foi tematizada por esses autores, tendo estes preferido, como é o caso notório de Deleuze, fazer uso do glossário herdado de Merleau-Ponty, que estabelece a distinção entre *reflexivo* e *pré-reflexivo* e, com isso, saltar sobre um beco sem saída da filosofia. É, portanto, com reservas que esta tese de Han deve ser encarada, sem, contudo, reduzir de pertinência o facto de ter contribuído para a tentativa de discernir os pontos de ruptura que, não poucas vezes, são lidos como continuidades entre o pensamento de Foucault e Deleuze.

Não obstante o aprofundamento teórico proporcionado por Han, este não teria tido lugar sem os contributos seminais de Deleuze. É que o próprio Deleuze ao abordar a filosofia de Foucault, ao ponto de lhe dedicar uma obra, não vai deixar de continuá-la. E se todas as crises são uma oportunidade de novidade, com a morte precoce de Foucault na primeira metade da década de 80, a tarefa de *ontologizar* o presente tinha ficado por concluir. Haveria de ser Deleuze quem, perscrutando o ar do tempo, levaria mais longe o pensamento de Foucault.

Em *Post-Scriptum sobre as sociedades de controlo*, Deleuze enfrenta uma nova mutação no paradigma de poder. Emergindo na sombra do biopoder, Deleuze antecipa “a instalação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação”³³. Não se deve, contudo, deixar de notar que este novo paradigma baseado no controlo surge, não para substituir o paradigma do biopoder, com o qual coabita, mas o paradigma disciplinar. Ao longo do artigo citado, se Deleuze nunca menciona o biopoder será porque este, tal como Foucault o viu, se mantinha actual e nada lhe haveria a acrescentar. Todavia, se

³² *Id.*, p. 35.

³³ Deleuze, G., *Conversações*, p. 245.

alguma modificação há a notar, esta incide nas instituições geradas pelo paradigma disciplinar, as quais “eram já o que nós já não éramos, o que nós estávamos a deixar de ser”³⁴, e que nessa obsolescência, importa verificar que redimensionamento se lhes seguiria, que forma actualizada adquiririam, enfim, que mutações sofreriam e que consequências fabricariam; em suma, face a decrepitude das instituições provenientes do paradigma disciplinar caberia perceber que conversão social se operaria na sua substituição. A este paradigma, que subterraneamente promovia a substituição da sociedade disciplinar, Deleuze chamou *sociedade de controlo*³⁵.

1.3. Ao contrário das sociedades disciplinares, que tinham por objecto o corpo dos indivíduos, com o biopoder o foco desloca-se para o corpo da população, passando a considerar-se o indivíduo como uma empresa, mas diferentemente das empresas entendidas como companhias – organizada a partir da segmentação de tarefas, da formalidade de um código de conduta, da estreiteza e homogeneização de um livro de estilo –, aqui a empresa passa a contar com uma *alma*. Trata-se, portanto, de um apelo ao cultivo da alma de cada empresa, que entende cada indivíduo, cada sujeito, como um «empresário de si», alguém que tem na sua vida a sua maior mais-valia mas que, de maneira a valorizar-se, passará a funcionar sobre uma lógica mercantilista. Um processo de subjectivação que adquire o predicado de «empresário de si» não pode deixar de ver a vida, na sua modulação contínua, no seu processo vital de diferenciação e aquisição de competências, como o seu grande capital, como a mais-valia que urge realçar, destacar. Será assim, com o paradigma da biopolítica, que veremos emergir um novo tipo de subjectividade que se apresenta a si própria como uma mercadoria e cuja entronização, alegremente cúmplices e em uníssonos – seja por agirmos enquanto tal, seja por testemunharmos de perto as movimentações que ocorrem à nossa volta –, validamos. Basta pensarmos no modo de funcionamento das chamadas «redes sociais» para percebemos que, qualquer um que a elas adira se comporta como se estivesse a vender um produto. Primeiro apresenta a mercadoria e, nas especificações que vai fornecendo – idade, estado civil, interesses –, acaba por publicitá-la, expô-la, inseri-la, integrá-la numa rede que se supõe admiti-la e pô-la em circulação. Da produção à circulação, trata-se de um modelo de génese e comercialização de uma mercadoria. Ora, esta

³⁴ *Id.*, p. 239.

³⁵ *Id.*, p. 240: “São as *sociedades de controlo* que estão em vias de substituir as sociedades disciplinares”.

mercadoria da qual se servem as «redes sociais» é a vida, a vida vampirizada nas suas cada vez menos variadas modulações, os modos de vida dos seus utilizadores, dos «empresários de si», para quem as «redes sociais» mais não são do que um campo livre, onde os seus ímpetos mercantilistas podem florescer.

Mas o «empresário de si» não surge com as «redes sociais». É nelas que atinge o seu ápice, ao encontrar-se *vis-à-vis* com o seu destino: expor-se, tornar-se apetecido na angústia de se ter a si mesmo como mercadoria para venda, fazendo da sua vida uma mercadoria, ao mesmo tempo seu trunfo e mais-valia. E são elas um exemplo paradigmático da angústia agonizante que institui a condição do «empresário de si», o qual, com a emergência das «redes sociais», se vê intimado a expor a sua vida – a forma como a conduz, como é nela, simultaneamente, actor e autor (sic) –, como sendo a sua mais-valia; é aí, segundo essa lógica de *vitrinização*, que o «empresário de si» se encontra, face a face, com a sua mais notável conquista: a mercantilização integral da vida. Mas mercantilização sobremaneira perturbadora, pois quando tudo parece indiciar um mercado pleno, uma plataforma ideal para que o novo jogo mercantil se desenrole sem obstáculos, encontramos-nos junto de um ponto de inflexão na teoria económica: este mercado ideal – a «rede social» – não se debruça sobre a relação de compra-venda; não se compram e vendem vidas, maneiras de viver, posturas existenciais a adoptar, adquire-se sem se comprar, adiciona-se sem se possuir: trata-se de um regresso ao passado das comunidades arcaicas, onde a dinâmica que fundava e intensificava os vínculos era uma dinâmica circulatória baseada na dádiva. Assim, se a «rede social» não nos traz nada de novo no sentido sociológico – a dinâmica social de circulação total é um dado ancestral – ela constitui um novo paradigma económico, não nas relações que cria mas na tipologia de mercadoria com que lida: já não se trata de objectos parciais, finitos, sumptuários ou quotidianos, de predicados, virtudes e valores, entendidos como bens, mas do todo da vida, da arte da vida que, cada qual por si válida, que se trata de pôr a circular. Mas não só. Apesar do «empresário de si» estar na incumbência de inventar e desenvolver um produto – a sua biografia, o seu modo de existência, a sua vida – ele faz síntese com o *marketeer*, pois é na «rede social» que o produto vivo é também tornado apeteçível, pensado enquanto desejável, alvo de volúpia, enfim, publicitado. É também desta síntese *feliz* que surge a vontade de extraordinariedade – um furo de novidade na rede circulatória das mercadorias –, publicitada fotograficamente nas «redes sociais» não apenas no cume do privilégio, que são as férias e seus adumbramentos exóticos – clímax existencial e ponto de ruptura com a

vida banal do quotidiano –, mas também nos apontamentos mais prosaicos de fim-de-semana, como os passeios à beira mar, o exercício físico, as obras-primas da culinária, e as relações familiares-familiares com os animais lá de casa. É com as «redes sociais», plataforma ideal da troca comercial da contemporaneidade, que o «empresário de si», não só chega ao seu ápice por se *fetichizar* totalmente, mas que adquire novas competências ao fazer a síntese com o *marketeer*³⁶. Todavia, apesar do «empresário de si» encontrar na *sociedade de controlo* a sua forma acabada, é com o paradigma do *biopoder* que esta antropológica surge, ainda que de forma rudimentar.

1.4. Na lição de 28 de Março de 1979, extraída de um conjunto de lições proferidas por Foucault no âmbito do *Collège de France* coligidas sobre o título *Nascimento da Biopolítica*, Foucault questiona-se acerca da coincidência entre análise económica e comportamento racional. Partindo da hipótese de que todo o comportamento racional possa ser alvo da análise económica na medida em que racionalidade implica “a utilização óptima de recursos raros para fins alternativos”³⁷, ou seja, que se trata de uma escolha ponderada, estratégica, também toda a análise económica deve poder estender-se a “qualquer comportamento racional”³⁸, isto porque qualquer comportamento que, sistematicamente, responda às variáveis do meio, ou seja, que «aceita a realidade», deve poder “ligar-se a uma análise económica”³⁹.

A partir da adopção de uma grelha de análise económica a todos os comportamentos do homem, ver-se-á surgir, a partir do século XVIII, o *homo œconomicus*, como aquele tipo de indivíduo que apenas obedece às prerrogativas do seu interesse-próprio⁴⁰, e cujo interesse acabará por confluir, interferindo, no interesse dos outros. Assim, apesar deste tipo de indivíduo ser pensado atomisticamente – o seu móbil de acção é, apenas, o seu interesse-próprio – ele não é, de todo, um signo de solipsismo, pois na encruzilhada dos interesses individuais, os indivíduos terão que negociar, abrandar nos seus ímpetos, redimensionar certos desejos, atender à reciprocidade, em

³⁶ *Id.*, p. 244: “O *marketing* é agora o instrumento do controlo social, e forma a raça impudente dos nossos senhores”.

³⁷ Foucault, M., *Nascimento da Biopolítica*, p. 334.

³⁸ *Id.*, p. 335.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Id.*, p. 336: “O *homo œconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que vai convergir espontaneamente com o interesse dos outros.”

suma, trata-se de um sistema vivo de mercantilização existencial onde quem ganha, para além de cada um por si, é o nível de prosperidade colectiva. Neste sentido, relativamente a este tipo de homem para quem o interesse-próprio é o motor que anima a sua própria vida, ao Estado cabe não lhe tocar, não interferir, pois já se assinalou como a dinâmica do interesse individual catalisa e fomenta o bem colectivo; estamos, portanto, na ordem do *laissez-faire*.

A partir daqui, torna-se difícil desligar a noção de sujeito da ideia de interesse, passando ambos a coligarem-se: o sujeito “como princípio de interesse, como ponto de partida de um interesse ou lugar de uma mecânica de interesses”⁴¹. O contrato social torna-se num contrato de interesses onde, para se salvaguardarem interesses básicos, se sacrificam outros. Poder-se-ia pensar que o contrato se dá apenas na esfera jurídica, que se funda, até, na esfera jurídica. Mas, segundo Foucault, não há confusão possível. O que o contrato celebra é o interesse, interesse esse que vem a ser, subsequentemente, “depurado, tornado calculista, racionalizado”⁴², isto é, capturado por uma esfera jurídica que faz transitar o respeito pela manutenção do interesse – típica do sujeito de interesse – para um plano transcendente, formal – típico do sujeito jurídico. Isto é, não se mantêm contratos por respeito ao contrato, não é por, subitamente, nos termos tornado sujeitos jurídicos que estamos obrigados a respeitar contratos, mas sim por uma questão de interesse, porque somos sujeitos de interesse, porque vemos interesse no facto de continuar a existir o contrato; o surgimento de uma esfera jurídica não vem suplantir o sujeito de interesse pelo sujeito jurídico. É que se o contrato deixar de servir, rapidamente se procuram expedientes que subtraíam as partes a esse contrato, o que faz do sujeito de interesse um irreduzível, face ao sujeito de direito.

Por outro lado, sujeito de direito e sujeito de interesse obedecem a lógicas distintas. O que define o sujeito de direito é o facto de este possuir direitos naturais, direitos esses que pode ceder a favor de um bem maior – cedência do direito do uso da força ao soberano –, portanto, aceitando o princípio do diferimento, da representatividade, da transferência dos seus direitos a uma autoridade. Significa isto, pois, que o sujeito de direito “aceita a negatividade, a renúncia a si mesmo”⁴³ em função de uma transcendência. Já o sujeito de interesse não reconhece autoridade alguma para

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Id.*, p. 340.

⁴³ *Id.*, p. 341.

além da sua vontade ou, reconhecendo os outros, será como elementos a ter em conta, parceiros de negócio a quem é necessário reconhecer e com quem é necessário comercializar no jogo racional da afectação recíproca. A mecânica do sujeito de interesse é, assim, muito diversa pois “nunca se pede a um indivíduo para renunciar ao seu interesse”⁴⁴; se o sujeito de direito é aquele que aceita a negatividade, que faz uso da renúncia, por seu lado, o sujeito de interesse é aquele que não só segue, mas que se vê obrigado a seguir o seu próprio interesse, pois só assim o interesse dos outros será maximizado. Vê-se, portanto, a clivagem que o sujeito de interesse vem introduzir na teoria, ou arte de governar. Deverá o governo, como entidade resultante da delegação, por parte do sujeito de direito, impor aquilo que abstractamente entende como sendo a direcção do bem-comum ou, ao invés, deve orientar a sua conduta segundo o *laissez-faire*, pelo deixar a cargo do sujeito, entendido como sujeito de interesse – logo, o único a saber em que consiste o interesse –, a amplificação do bem-comum?

Assim se vê nascer um novo sujeito, entre o contrato como regime de transcendência, caracterizado pela renúncia de um sujeito de direito, e o mercado como regime de imanência caracterizado pela afirmação do sujeito de interesse, entre esta concepção jurídica e esta concepção empírica, nasce o *homo æconomicus* definível como “sujeito de interesse cuja acção terá valor multiplicador e, ao mesmo tempo, benéfico pela própria intensificação do interesse”⁴⁵.

O que Foucault deixa por explicar é como a dinâmica da prossecução do interesse individual pode maximizar os interesses dos outros. A obscuridade dos interesses dos outros, aquilo a que Foucault resolveu chamar «campo de imanência indefinido», é parcamente explicado e creio, até, não se tratar de uma evidência concreta. Ponderemos acerca do grau de riqueza, luxúria e bem-estar potencial dos nossos dias em contraponto com o grau de subdesenvolvimento, carência e pauperismo concreto observado, e com o qual coabitamos, ao virar da esquina. Se é certo que, de uma maneira ou de outra, a livre iniciativa incrementa o bem-estar e a riqueza disponível a um nível potencial, também parece certo, pois, observar que essa mesma luxúria se encontra fortificada, codificada para usufruto de um pequeno número de detentores da sua senha; da riqueza potencial à pobreza de facto, é este o índice do «campo de imanência indefinido». As condições de obtenção da riqueza potencial – por

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Id.*, p. 342.

um lado o *laissez-faire* e, por outro, concomitantemente, as propriedades cristalizadas enquanto extensões da primogénita propriedade de si –, são, a um mesmo tempo, o santo-e-senha que garantem que essa riqueza seja um predicado actual de poucos, e é isso que a Foucault não interessa observar.

Retomando o nexos dos argumentos de Foucault. O *homo œconomicus* encontra-se, portanto, num «campo de imanência indefinido» porque, ao acaso dos acidentes que lhe ocorrem, formatando o seu interesse, terá que se adicionar os acasos dos outros que concorrem para a sua riqueza ou bem-estar. Trata-se, portanto, de um duplo involuntário: “o involuntário dos acidentes que lhe acontecem e o involuntário do lucro que produz para os outros sem que o tenha pretendido”⁴⁶, encontrando-se também num duplo indefinido porque, por um lado, os acidentes que lhe acontecem, que o percorrem, não são logicamente totalizáveis nem epistemologicamente controláveis – restando-lhe a máxima estoica de *estar à altura do que lhe acontece* – e, por outro, o lucro que se desprende do seu e se faz chegar aos outros é, também, para si indefinido, não-totalizável. Serão, portanto, estes indefiníveis que determinarão o ritmo dos cálculos do sujeito de interesse. E mais, será justamente o indefinido que obrigará o sujeito a ser criterioso nos seus interesses, artiloso nas suas estratégias, impetuoso na sua vontade: “estes indefinidos fundam, de certa maneira o cálculo propriamente individual que ele faz, dão-lhe consistência, dão-lhe efeito, inscrevem-no na realidade e ligam-no da melhor forma possível ao resto do mundo”⁴⁷. Dá-se, então, o caso de o sistema, do qual o *homo œconomicus* é o epígono, basear toda a sua positividade naquilo que lhe escapa, na sua ignorância. É a célebre *mão invisível* de Adam Smith, que Foucault recensará em formato laico – o messias cego – para explicitar esta dinâmica que fará funcionar o *homo œconomicus* enquanto “sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa e que, porém, funda a racionalidade das suas escolhas egoístas”⁴⁸, que destaca o facto de parecer haver, no âmbito do mercado, um espectro inteligente nas suas intenções – daí a ideia de mão – que saberá movimentar-se no sentido de prover a maximização dos interesses dispersos. Mas a ideia da *mão invisível*, como Foucault não deixa de notar, apesar de muitas vezes se confundir apenas com o processo de ingerência, com o processo da escolha acertada – com o índice mão,

⁴⁶ *Id.*, p. 344.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Id.*, pp. 344-5.

portanto –, não pode dispensar o princípio da ignorância. Ora, é o facto da invisibilidade desta mão que Foucault pretende realçar quando nos diz que a “obscuridade e a cegueira são absolutamente necessárias a todos os agentes económicos”⁴⁹, porque se o interesse é sempre de cariz subjectivo, então na esfera económica só podem figurar interesses atomistas, individuais, cegando-a relativamente à totalidade, fazendo com que todo e qualquer agente económico seja alheio ao bem colectivo⁵⁰. E, neste contexto, poderíamos também incluir o governo ou o soberano, pois é-lhes impossível “ter um ponto de vista sobre o mecanismo económico que totaliza cada um dos elementos e permita combiná-los de forma artificial ou deliberada”⁵¹.

O *homo æconomicus* surge, assim, ensombrado pela sua finitude, pela consciência da sua humanidade. O *homo æconomicus* celebra a secularização, a laicização do *homem*, na medida em que dá nota de um *homem* que se vê na tarefa de encontrar um sentido para a vida face à multiplicidade e opacidade do mundo. O *homo æconomicus* é, até, num certo sentido, o sujeito que mais longe levou o aforismo socrático de apenas saber que nada sabe; é, nesse sentido, um sujeito prenhe de *filosofia*. E é na consciência desse nada saber, desse nada, para além de saber muito bem aquilo que, por si próprio quer, que se “funda a racionalidade do comportamento atomístico do *homo æconomicus*”⁵².

Se este *homo æconomicus*, inscrito num regime económico liberal – onde ao Estado cabe não interferir – assinala o dealbar de um novo modo de subjectivação, do homem-empresa que apenas se rege pelo seu interesse próprio, com a mutação pós-Keynesiana do liberalismo, com a sua reconfiguração neoliberal, verificamos a novidade insuspeitada, segundo o professor Protevi, de “um Estado intervencionista criador das condições para o mercado artificial ou puramente competitivo”⁵³, onde o *homo æconomicus*, na lógica agonística de se capacitar constantemente para atingir os desígnios a que se propõe, se coloca a si próprio como «empresário de si».

⁴⁹ *Id.*, p. 346.

⁵⁰ *Ibidem*: “É uma invisibilidade que faz com que nenhum agente económico não deva nem possa procurar o bem colectivo.”

⁵¹ *Id.*, p. 347.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Protevi, J., “What does Foucault think is new about neo-liberalism?”, *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 21, 2009, p. 4: “Its novelty consists in an interventionist state which creates conditions for the artificial or purely competitive market”.

Para Foucault, o surgimento do neoliberalismo não consiste numa tentativa de levar mais longe o projecto Keynesiano de controlar a inflação monetária e promover o pleno emprego, mas numa inflexão na relação entre governação e mercado. Se para os liberais clássicos o mercado era um mecanismo natural, auto-regulado por intermédio da mão-invisível, onde não se deveria intervir, para os neoliberais o mercado é uma plataforma de competição muito frágil que necessita de ser talhada, vigiada, apoiada. O neoliberalismo, ao contrário do liberalismo clássico, abandona o *laissez-faire* para se dedicar ao intervencionismo, quer através da criação das condições do mercado, quer na promoção da expansão da forma-empresa a todo o tecido social, o que faz com que cada indivíduo se torne efectivamente uma empresa, um «empresário de si».

De acordo com John Protevi, a opção de Foucault pela governamentalidade “é uma movimentação «para fora» do Estado”⁵⁴, o que se prende com o que anteriormente referimos acerca do entendimento alargado que Foucault tinha do político. Uma vez que o político não termina nas instituições, que não se resolve nas evidências efectivas da macropolítica, é necessária uma grelha de análise fina para capturar a insidiosa e difusa rede das relações micropolíticas. Nesta medida, para Foucault, governar não significa subjugar, limitar, castrar, controlar, normalizar, e não tem como instrumentos a proibição, o uso da força física mas, mais subterrânea e difusamente, governar implica acima de tudo, como nota Maurizio Lazzarato em *Governados pela Dívida*⁵⁵, “a incitação para que os indivíduos estabeleçam um meio que os force, através de uma «série de regras flexíveis e adaptáveis», a reagir num sentido em detrimento de outro”⁵⁶. Mais adiante, Lazzarato concretizará a sua anotação acerca da governamentalidade ao dizer que, nos dias de hoje, ela coincide e assenta sobre o plano económico, que é este que dirige a agenda política; a política, nos nossos dias, está submetida à agenda económica e deve ser dela promotora, pois “a economia é a força que gera, dirige e legitima a política”⁵⁷. Com efeito, a governamentalidade, hoje, de acordo com Maurizio Lazzarato é uma técnica de ligação, um agenciamento, “cuja tarefa principal consiste em articular, em nome do mercado, o relacionamento entre economia, política e o

⁵⁴ *Id.*, p.1: “We should recall that the move to governmentality is a move «outside» the state”.

⁵⁵ Lazzarato, M., *Governing by debt*, trad. Joshua David Jordan, South Pasadena: Semiotext(e), 2015.

⁵⁶ *Id.*, p. 11: “governmentality incites the individual to establish an environment that forces him, through a «series of flexible, adaptable rules», to react in one way instead of another.”

⁵⁷ *Id.*, p. 99: “the economy is the force that generates, directs, and legitimates politics.”

social”⁵⁸, veja-se como os governos, hoje reféns dos mercados, intervêm ilegalmente – ao arrepio das Constituições que os legitimam – para salvar empresas privadas *too big to fail*.

1.5. Com o paradigma do controlo, não se trata de uma milagrosa mutação no processo de produção da subjectividade. Trata-se, em primeiro lugar, essencialmente de uma mutação que ocorre nas instituições, essas sim emissoras de signos que produzirão a subjectividade. Aliás, apenas as instituições enquanto aparatos semióticos, emissores de signos, são capazes de fomentar as práticas que promovem, direccionando, determinados modos de vida. Se a fábrica, a escola, o hospital, eram entendidos, no modelo disciplinar, como formas de encerramento que funcionavam descontinua e independentemente, onde os indivíduos inseridos em cada um dos confinamentos funcionavam de forma não-comunicante, com a reforma institucional posta em marcha na sociedade de controlo, as instituições passam a funcionar analogicamente, em aberto, em rede, o indivíduo está em todas elas ao mesmo tempo. Deleuze nota muito bem como a empresa substituiu a fábrica, através de salários flutuantes que funcionam como *challenges*, o que faz com que a rivalidade dentro da empresa seja considerada uma “excelente motivação que opõe os indivíduos entre si”⁵⁹. Mas também a escola adquiriu uma nova forma; regulada pelo modelo empresarial a todos os níveis, a escola enquanto dispositivo de formação contínua adquiriu uma intencionalidade de chave-fechadura relativamente ao mercado de trabalho. A escola perdeu o seu privilégio estético, isto é, enquanto dispositivo de fomento de matéria e espaço críticos numa sociedade, tornando-se no mais perfeito aliado do *status quo*: à escola cabe adequar-se às necessidades do mercado laboral, o seu sucesso depende disso; sob a aparência de uma reforma do papel da escola, “é de uma liquidação que se trata”⁶⁰, diz Deleuze. Também a prisão passa por uma mutação idêntica, onde o confinamento típico da sociedade disciplinar se vê substituído por práticas em aberto, como é o caso crescente do controlo por pulseira electrónica, ou ainda o serviço comunitário, a reabilitação compulsória, e as multas, enquanto penas alternativas àquelas que tipificavam o paradigma disciplinar. Ainda o hospital, que se vê cada vez mais descentralizado, disseminado por uma rede de

⁵⁸ *Id.*, p. 128: “Governmentality is precisely a technique of assemblage, whose principal task is to articulate, on behalf of the market, the relationship between the economic, the political, and the social”

⁵⁹ Deleuze, G., *Conversações*, p. 241.

⁶⁰ *Id.*, p. 234

cuidados periféricos que, atendendo a cada um dos momentos da vida dos utentes na sua especificidade, exemplo dado pelo alargamento tentacular da sua função aos centros de dia, aos centros de saúde, assim como nos cuidados prestados ao domicílio, faz com que o controlo hospitalar, assinalado através de uma biografia, de um registo extensivo dos cuidados médicos – desde o pré-natal à terceira idade –, seja levado ao extremo.

Mais ainda, o controlo caracteriza-se por investimentos bem distintos da disciplina. É que o controlo não investe sobre as capacidades fisiológica, afectiva e intelectual dos corpos humanos com o desígnio de produzir *indivíduos*, como era o caso da disciplina. Contrariamente à sociedade disciplinar, o controlo não adentra indivíduos visando a produção de sujeitos doces. Melhor, ele modula determinados *divíduos*, sendo que estes não são pessoas integrais, mas partes extra partes, pessoas parciais definidas por certos aspectos funcionais particulares, orientados em relação com certos fins particulares. Ou seja, a mesma entidade biológica, a mesma pessoa, pode corresponder a uma capacidade financeira de pagar o seu empréstimo, definida pela sua idade, pelo seu rendimento, pelo estilo de vida e nível de endividamento; a uma capacidade intelectual para levar a cabo um determinado programa de estudos, definido pelo seu percurso académico; e a uma capacidade fisiológica que a habilita a possuir um seguro de saúde, baseado no seu historial clínico, predisposição genética e estilo de vida. Cada um destes *divíduos*, considerados sob diferentes ângulos, pode corresponder a um único indivíduo, o qual se vê investido pelo controlo mediante dimensões multiformes permitindo a constituição de uma base de dados, o *Big Data*, que pode ser analisado e explorado para fins comerciais, governamentais ou outros quaisquer. É este *Big Data* que permitirá uma mutação no dispositivo de poder a actuar na sociedade de controlo. Do *panóptico*, enquanto dispositivo de vigia que caracterizava a reclusão na sociedade disciplinar, ao *banóptico*, por via do *Big Data* – assinala Han –, enquanto “memória total de tipo digital”⁶¹, como dispositivo de exclusão daqueles que não se encontram classificados para acederem às virtudes de um modo de vida neoliberal.

As sociedades de controlo distinguem-se, assim, relativamente à sociedade disciplinar, pela substituição da fábrica pela empresa, da escola pela formação contínua, e do exame pelo controlo. Se o controlo se efectiva através da validação de um modelo económico que necessita de tratar cada átomo social como uma empresa e vê na formação contínua uma forma de auto-perpetuação, em suma, se o controlo se efectiva

⁶¹ Han, B-C., *Op. cit.*, p. 71.

mediante a activação e perpetuação do neoliberalismo, desmascara-se, então, o dispositivo de controlo por excelência na sociedade de controlo. Se é à perpetuação do neoliberalismo que a criação da subjectividade está confinada, pois deve-se à capacidade que este modelo económico tem em vincular os seus sujeitos, em chamá-los a si, em usá-los como elementos promotores do seu próprio funcionamento, investindo-os de uma ponta a outra por aquilo que é o seu último e mais refinado dispositivo de controlo social: a dívida: “O homem já não é o homem encerrado, mas o homem endividado”⁶².

Apesar de Deleuze não ter tentado perceber de que forma é que a dívida, enquanto dispositivo de banimento e exclusão de um modo *bom* de vida neoliberal, caracterizará as subjectividades emergentes da sociedade de controlo, será em Maurizio Lazzarato que se encontrará uma catalogação pormenorizada daquilo que estamos sendo. Se Deleuze, por um lado, ao expandir a grelha de análise dos paradigmas de poder, continua Foucault, será Lazzarato, ao explorar as implicações no regime da subjectivação, que se encarregará de levar às últimas consequências o papel que a dívida, inventariada por Deleuze, terá na construção das nossas sociedades presentes.

⁶² Deleuze, G., *Conversações*, p. 244

2.0) Endividamento Molecular

2.0.1 As últimas obras de Maurizio Lazzarato têm como ponto de partida o diagnóstico de Deleuze acerca das sociedades de controlo. Para Deleuze, as sociedades de controlo pressupõe uma governamentalidade dominada pelo mercado, em que o mercado, pensado enquanto plataforma débil, frágil, tem de ser suportado, manuseado, alvo de todas as atenções por parte da arte de governar. A governamentalidade contemporânea, pensada assim como reduzida ao neoliberalismo, encontra na dívida o seu mais importante dispositivo de controlo. Mau grado o facto de Deleuze não ter explorado esta sua intuição, será a obra de Maurizio Lazzarato que retomará os episódios da série interrompida acerca da arte de governar que toma de assalto os nossos dias.

Na obra *A Fábrica do Homem Endividado: Ensaio sobre a condição neoliberal*⁶³, Maurizio Lazzarato tem como objectivo apresentar “uma genealogia e uma exploração da fábrica económica e subjectiva do homem endividado”⁶⁴. A sua tese é a de que o poder neoliberal não pretende ver retido ou regulado os excessos do mundo das finanças, pois a sua agenda consiste em prosseguir conforme o planeado desde 1970 até que se consiga “reduzir os salários o mais possível, cortar os serviços sociais a fim de colocar o Estado benfeitor ao serviço dos novos assistidos (as empresas e os ricos) e privatizar tudo”⁶⁵.

O aumento da dívida soberana é um dos mais evidentes resultados das políticas neoliberais que perseguem “o objectivo de transformar a estrutura de financiamento dos gastos do Estado Providência”⁶⁶, recorrendo ao expediente que consiste na proibição da monetarização da dívida social por intermédio dos respectivos bancos centrais. Esta análise de Lazzarato permite concluir que a génese da crise actual não reside na

⁶³ Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

⁶⁴ *Id.*, p. 11: “... una genealogía y una exploración de la fábrica económica y subjetiva del hombre endeudado.”

⁶⁵ *Id.*, p. 12: “: reducir los salarios al nivel mínimo, cortar los servicios sociales para poner al Estado benefactor al servicio de los nuevos «asistidos» (las empresas y los ricos) y privatizarlo todo.”

⁶⁶ *Id.*, p. 21: “el objetivo de transformar la estructura de financiamiento de los gastos del Estado benefactor.”

descolagem das finanças – economia virtual – da economia «real», mas na relação de poder que se estabelece entre credor e devedor. Contrariamente à tese que se dissemina em surdina de que a dívida é o *calcanhar de Aquiles* de uma economia, que a gestão da dívida «é um conto de crianças», que a dívida é aquilo que urge pagar, ver cancelado, Lazzarato vem dizer que ela constitui “o motor económico e subjectivo da economia contemporânea”⁶⁷, ou seja, que a dívida hoje se assume como o núcleo da lógica neoliberal daí que, com a crise das dívidas soberanas, as condições estivessem reunidas para que se cauterizassem novas relações de poder entre credores e devedores. Com efeito, a redução da dívida, hoje a principal linha nas agendas políticas dos estados ocidentais mais frágeis, não contradiz a tese de Lazzarato – de que o neoliberalismo gravita em torno da dívida não tendo, portanto, interesse em saná-la –, continua mesmo a aprofundar o programa neoliberal. Por um lado, ao incidir sobre o emagrecimento do Estado – nomeadamente nas cortes das reformas, no aumento do tempo de trabalho, em suma, sancionando genericamente todas as reivindicações que se fizeram em nome do engrandecimento civilizacional, conseguidas em lutas de várias décadas –, encarrega-se de implementar medidas de controlo social. Por outro, intensifica-se o processo de privatização que, simultaneamente, aumenta o terreno, a área disponível para o negócio, e polariza ainda mais a sociedade ao fazer com que instituições de funcionamento social básico sejam mandatadas por uns poucos, servindo apenas os seus fins de lucro pessoal. Em suma, a última crise financeira foi não só provocada pelas políticas neoliberais, como por elas aproveitada enquanto oportunidade privilegiada para intensificar, amplificar, a sua lógica.

2.0.2. Importa perceber, também, que a dívida segrega uma «moral» própria, bem distinta da do trabalho, pois ao par «esforço-recompensa» típico do trabalho, vemos surgir a «promessa» – em saldar a dívida – e a «culpa» – de havê-la contraído. Desta forma, o poder da dívida é imanente, não surge por parte de uma instância exterior, superior, não é, pois, repressiva ainda que seja de carácter obrigacionista, pois o devedor jamais se poderá furtar da sua dívida – sem evitar que, com isso, pague um preço demasiado alto –, se lhe ocorrer querê-lo, pois, as mais das vezes, ele não sabe viver sem ela, a dívida está-lhe na pele, é-lhe tão natural e íntima quanto o seu nome. Se

⁶⁷ *Id.*, p. 30: “el motor económico y subjectivo d la economía contemporánea.”

antigamente o endividamento era relativo à comunidade, ou aos deuses, hoje “estamos em dívida com o «deus» Capital”⁶⁸.

Esta sobreimpressão entre o indivíduo que somos e o endividamento em que hoje em dia incorremos – seja enquanto pertença a um Estado-Nação com uma dívida soberana, da qual cada um por si é aritmeticamente responsável, seja pela validação de um modo de vida que, por si mesmo, leva ao endividamento –, é o assunto central desta tese. Aquilo que pretendo averiguar é como, hoje em dia, nas nossas sociedades de controlo, o fenómeno da dívida está arredado do plano deliberativo. A ideia de que cada indivíduo, por si próprio, a certa altura da sua vida, decide dirigir-se à banca para se endividar é um mito neoliberal. Certamente que cada indivíduo, por si próprio, valida o seu próprio endividamento, mas que o mesmo seja resultado de uma deliberação, de uma intencionalidade ponderada ou acção reflectida, em suma, que seja resultado de uma vontade individual, é isso que pretendo colocar em causa. Parece-me que no modo como o *socius* está organizado, onde a dimensão política, em constante actualização da sua arte de governar, se vê cada vez mais atrelada aos imperativos da economia, a dívida deixou de ser uma opção. Se, por um lado, cada indivíduo, à nascença, possui aritmeticamente, enquanto entidade abstracta pertencente a um estado soberano publicamente endividado, determinado valor de dívida, por outro, os modos de *vida boa* que somos ensinados a valorizar, incitados a validar e adestrados a habitar, implicam inexoravelmente o endividamento. Não se passa como se o indivíduo, em dado momento da sua vida, decidisse recorrer à banca para, endividando-se, poder comprar um automóvel, uma casa, ou poder pagar a sua formação. Trata-se, essencialmente, de, nas sociedades de controlo, *endividar-se ou endividar-se*; a dívida não é facultativa dentro dos modos de vida professados como *bons*, portanto, esta minha especulação tratará de, quando um indivíduo decide endividar-se, fazer ver a estrutura cega dessa obrigatoriedade, o cariz pré-reflexivo, pré-individual, dessa pretensa escolha; em suma, de averiguar a molecularização desse endividamento.

A dívida involucrada na pele implica, portanto, um «trabalho sobre si próprio», uma subjectivação que não deixa de ser tortuosa. Essa subjectivação é a do sujeito em dívida, do sujeito responsável pela sua culpa perante o credor. É neste sentido que se percebe que o neoliberalismo não surge por contrato ou por decreto jurídico, mas “por

⁶⁸ *Id.*, p. 39: “ahora estamos en deuda con el «dios» Capital.”

fractura, violência e usurpação”⁶⁹. Para que melhor se compreendam os contornos da dívida, não apenas daquela que casuisticamente nos sujeita, mas do universo potencial do predicado «dívida», enveredarei agora pelos contornos sinuosos da sua biografia, tentando descortinar, ao longo do tempo, os emparelhamentos em que esta incorreu, as estabilidades que soube encontrar para, posteriormente, verificar que práticas foram sendo por ela criadas e quais, a jusante, ajudaram a criá-la. Trata-se, portanto, de fazer um percurso através da arqueologia da dívida.

⁶⁹ *Id.*, p. 51: “por fractura, violencia y usurpación.”

2.1) Arqueologia da dívida

2.1.1. Quando um novo conceito é proposto, é importante perceber as suas condições de emergência, que lugar ele vem reivindicar, contra quem ele surge, ou ao quem ele se propõe como alternativa. Neste sentido, a primeira questão em torno da arqueologia consiste em perceber aquilo que ela não é, pois só assim se percebe a novidade que inaugura. Com efeito, a arqueologia da dívida não é aqui entendida como método puramente descritivo, isto é, como mera recitação das práticas da dívida assim como do discurso dessas práticas. Mas a arqueologia possui também um sentido positivo, determinações próprias, um conjunto de atributos que, por assim dizer, moldam a sua particularidade, induzem a sua singularidade. Assim, ao adoptar o método arqueológico, tomado de empréstimo de Foucault, estou interessado numa averiguação acerca das *condições de realidade* da dívida, isto é, que lugar é que a dívida, no seu processo de emergência, foi ocupando, enquanto saber ou parcela discursivo-conceptual, no sistema das práticas e conhecimentos correntes na época em que se foi desenvolvendo, assim como dos usos dos quais foi sendo nome. Assim, o que pretendi através do método arqueológico foi a descoberta das “regras de formação”⁷⁰ da estrutura, do saber, da prática, que se foi constituindo como dívida, isto é, tratou-se de uma purga epistemológica.

Relativamente ao pensamento de Foucault, o pensamento arqueológico pertence a uma etapa na qual o que está em causa é a génese histórica de saberes, a sua constituição, estabilização e maturação, enquanto discursos qualificados como verdadeiros em detrimento da desqualificação de outros. Neste sentido, a arqueologia tem como objectivo a descrição conceptual da formação desses saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer as suas condições de realidade, isto é, as regras singulares, casuísticas, contingentes, da sua formação histórica. Com efeito, encontrar as condições de enunciação do conceito de dívida, assim como da posição que o sujeito é chamado a ocupar relativamente a essa região discursivo-conceptual, é aquilo que me proponho averiguar ao longo deste capítulo.

⁷⁰ May, T., *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993, p. 28: “What archaeology seeks to discover are «rules of formation»”.

2.1.2. Para uma arqueologia da dívida, isto é, na procura do solo originário a partir do qual um saber estabilizado sobre a dívida se tornou possível, é inevitável recuperar os ensinamentos de Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral*⁷¹, em particular o “Segundo ensaio: «culpa», «má consciência» e coisas aparentadas”. A tarefa de Nietzsche neste ensaio consiste em desvendar os índices genéticos que estão na origem do «animal-Homem», como, o quê, que passo de mágica permitiu que determinado animal se humanizasse. Com efeito, para Nietzsche não existiria Homem sem que, consigo, se tivessem formado a memória e o pensamento. Neste sentido, começa por referir que o problema mais autêntico, relativamente ao Homem, consiste em “criar um animal que *pode fazer promessas...*”⁷², a quem seja lícito fazer promessas – isto é, que seja de fiar – tarefa que alude à necessidade de que esse animal não esqueça os seus compromissos e, portanto, que haja nele algo mais forte do que a capacidade de esquecer. Segundo Nietzsche, para que haja ser humano tem de haver uma *memória* que se contraponha, que seja mais forte do que a capacidade para o esquecimento. Não se trata, todavia, de fazer do Homem um animal incapaz de esquecer, mas de o converter gradualmente num animal que não queira esquecer. Assim, precisamente antes que uma vontade de memória se produza, o ser humano deve ter aprendido a separar o acontecimento necessário do casual, sendo apenas o primeiro aquele que se encontra vinculado a essa memória, ou seja, aquilo propriamente *memorável*. Graças a esta dupla operação de separação e memória, o Homem vê-se capaz de calcular, planificar, prever, etc., mas isto só é possível porque ele mesmo se tornara enquanto tal. Mas para que o Homem seja capaz de fazer promessas é necessário ainda normalizá-lo, neutralizar a sua imprevisibilidade para que, submetido à uniformidade, se torne um “igual entre iguais”⁷³, previsível. Para que essa previsibilidade seja alcançada foi necessário colocar o Homem sob o jugo, quer da «moralidade da moral», isto é, do trabalho de imunização que, ao longo da História, o Homem foi realizando sobre si próprio, o conjunto das antropológicas às quais foi aderindo no sentido de se adestrar, controlar os seus impulsos, racionalizar as suas energias, quer do «social», o conjunto de regras explícitas e implícitas que servem para

⁷¹ Nietzsche, F., *Para a Genealogia da Moral*, trad. José M. Justo, Lisboa: Relógio d’Água, 2000.

⁷² *Id.*, p. 59.

⁷³ *Id.*, p. 61.

formatar e organizar uma comunidade. Foi nesse longo percurso de adestração e auto-inoculação imunitária que se criou um sujeito capaz de prometer.

Efectivamente, tendo-se tornado previsível, para si e para os outros, o sujeito viu-se capaz de, ao longo da linha de acontecimentos que marcavam a sua biografia passada, estender um atalho e antecipá-la no futuro, crendo-se assim livre, soberano, senhor de si próprio. Ora, rapidamente, esta característica ganhou contornos de instinto, tornando-se, até, o instinto dominante: a sua consciência, simultaneamente, pêndulo hesitante e guiador da sua acção.

No terceiro aforismo, Nietzsche pergunta-se como se cria essa sujeição, essa memória, concluindo que, para que algo seja recordado permanentemente, há que gravá-lo na memória a fogo, pelo que tem de doer sem cessar: apenas o que não cessa de doer permanece na memória, ou melhor, lhe fornece o seu elemento genético, a constitui. A criação de uma consciência subjectiva, inseparável do sangue, dos martírios e dos sacrifícios, traduz-se numa ascética onde procedimentos e formas de vida são meios para impedir que as ideias assim gravadas entrem em concorrência com as demais, tornando-as inesquecíveis⁷⁴. No aforismo seguinte, Nietzsche prolonga esta tese dizendo que, dado que no começo das sociedades humanas foi especialmente importante criar tais sujeitos previsíveis, as penas que se aplicaram em tempos remotos deveriam ser desmesuradas, pois não pretendiam ser proporcionais ao prejuízo, mas melhor, criar uma memória inapagável do mesmo. De onde surgiu então a ideia de uma equivalência entre prejuízo e dor? Segundo Nietzsche, esta só pôde erigir-se sobre a base de uma penalidade prévia, de carácter excessivo e cruel, que tornou o homem num animal capaz de prometer, isto é, que fez dele um ser *devedor*⁷⁵. A relação entre *credor* e *devedor* é, portanto, tão antiga quanto a existência de «pessoas jurídicas», as quais, por sua vez, remetem igualmente a formas básicas que são as de “compra, venda, troca, em suma, as transacções”⁷⁶.

⁷⁴ *Id.*, p. 65: “a dureza de um código penal permite avaliar o grau de esforço aplicado para chegar ao triunfo sobre o esquecimento e para manter *presentes* – aos olhos dos escravos do momento, do afecto e do desejo imediato – algumas exigências primitivas do viver social.”

⁷⁵ *Id.*, p. 68: “E onde será que essa ideia de equivalência entre um prejuízo e uma dor – ideia tão antiga, tão fundamente enraizada, talvez ainda hoje inextirpável – foi buscar o poder que exerce? A resposta já está indicada: foi buscá-lo à relação contratual entre o *credor* e o *devedor*...”

⁷⁶ *Ibidem*.

Apesar de Nietzsche não procurar a faúlha que lhe permite dizer por que é que a relação de proporção entre prejuízo e dor tem o seu duplo genético na relação credor-devedor, esta proporcionalidade entre dano causado e retribuição afigura-se-lhe como consequência, como decalque de uma relação anterior, primitiva, que organizaria o *socius*, a saber, a relação credor-devedor.

É precisamente nessa relação de credor-devedor que se estabelece uma memória. A memória é conjurada pela relação credor-devedor, pelo desequilíbrio, pela assimetria que esse tipo de relação estabelece. Aquele que promete o reembolso, o devedor, oferece uma garantia de que cumprirá com o prometido, não só para se credibilizar ante o seu credor como para “reforçar na sua própria consciência a obrigação, o dever do reembolso”⁷⁷, que se consubstanciará no seu corpo, na sua liberdade, em suma, em qualquer coisa como que um direito natural a que lhe assiste. Em caso de incumprimento, o credor vê-se compensado, compensação que aludirá a uma equivalência com o dano causado, onde o credor se vê no direito de receber uma indemnização pelo dano sofrido da ordem da «satisfação interior», isto é, “a satisfação de, sem remorso, poder exercer o seu poder sobre um impotente”⁷⁸. Assim, por intermédio do castigo, o credor cristaliza o afecto de superioridade; é a possibilidade de castigo que cauteriza a assimetria.

É nesta esfera das obrigações que nasce o mundo moral: «culpa», «consciência», «obrigação», «carácter sagrado do dever»; a génese do mundo moral reside no castigo. Mas como é que o sofrimento pode ser uma compensação para a dívida? Apenas porque o desprazer do lesado é trocado por um contra prazer invulgar: o de fazer sofrer. A punição aparece, assim, como instrumento de compensação que providencia um contra prazer ao prazer do qual o credor lesado se vê furtado. Esse contra prazer é da índole da punição, da tortura, do sofrimento causado ao seu devedor. É que “ver sofrer dá satisfação, fazer sofrer dá ainda mais”⁷⁹.

Nietzsche tem a profunda convicção de que a vida é essencialmente festividade e, quando na pré-História o Homem era mais humano, humano-demasiado-humano talvez, quando o Homem ainda estava menos adestrado, docilizado, preso ao colete-de-forças quer da moralidade da moral, por um lado, quer dos imperativos do *socius*, por

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Id.*, p. 69.

⁷⁹ *Id.*, p. 72.

outro, a vida entre os homens era mais festiva, mais alegre, mais exuberante, pois encontrava-se mais longe das forças repressivas, proibitivas, limitativas que o adestrariam. Dentro dessas festividades conta-se a suplicio, a tortura, como fontes de prazer, já explicado como forma de reembolso ao credor branqueado. É apenas o «animal homem», apartado dos seus instintos, que começa por se envergonhar deles, colocando o sofrimento como “o primeiro argumento a marchar *contra* a existência”⁸⁰, quando, na primavera do Homem, o sofrimento contava como um escadote da existência, um momento de amplificação da felicidade, um momento de exuberância e festividade, um momento, portanto, onde a existência era levada ao seu extremo porque, potenciando-a, o sofrimento elogia a vida, dava-lhe sentido.

Assim, Nietzsche avança mesmo a hipótese de que o prazer despoletado pelo sofrimento não tenha sido erradicado do mapa dos afectos, mas que tenha, por ora, sido alvo de uma sublimação “ou seja, que tenha sido preciso embelezar esse prazer traduzindo-o para o domínio da imaginação e da espiritualidade”⁸¹. Neste caso, o elemento de revolta face ao sofrimento não reside no «em si» do sofrimento, na carne escarpada pelo gume, mas na ausência de sentido que, hoje em dia, o sofrimento goza. Hoje em dia, e à laia de um pluralismo de antropológicas, o sofrimento vê-se esconjurado das emoções humanas, só justificável na esfera de uma determinada ficção: a da «maldade natural»; a vida já não serve para ser vivida, já não é, em si, positiva, afirmativa, uma potência a explorar mas, acima de tudo, um calvário que é preciso atravessar a caminho do eterno bem, do prometido e perene final feliz.

2.1.3. No oitavo aforismo, Nietzsche debate-se com o segundo índice antropológico. A génese do pensamento está involucrada, especula Nietzsche, nas relações interpessoais determinadas pela forma credor-devedor, pois é aí que, primeiramente, “uma pessoa se *mede* com outra pessoa”⁸². A mercantilização da vida, a medição dos preços, o estabelecimento de valores, a procura de equivalências, a materialização das trocas foram preocupações que não só marcaram o pensamento do Homem, desde os primórdios, como, segundo Nietzsche, constituíram “o

⁸⁰ *Id.*, p. 73.

⁸¹ *Id.*, p. 74.

⁸² *Id.*, p. 77.

pensamento”⁸³. Assim, o Homem surge como aquele animal que marca distâncias, que mede.

Com efeito, para o autor germânico, a compra e a venda, como as respectivas consequências psicológicas para os seus agentes, formam o elemento basilar das relações interpessoais, sendo mais antigas até que “quaisquer formas e laços de organização social”⁸⁴. Terá sido, rudimentarmente, a partir dos primeiros momentos do direito natural, dos direitos inerentes ao ser humano – como por exemplo o direito de titularidade, isto é, de cada pessoa ter, como sua posse essencial o corpo próprio, a sua própria acção – que o sentimento de contrato, de obrigação, de dívida, de compensação foram sendo, primeiro, insidiosamente inculcados para se cristalizarem, posteriormente, como o paradigma do procedimento humano no tecido social, servindo como génese das “formações sociais complexas”⁸⁵. A partir daí, das generalizações provocadas, umas vezes pela cegueira mas, as mais das vezes, por uma questão de economia intelectual, passa a assumir-se que tudo é quantificável, que tudo “tem o seu preço”⁸⁶. É a partir desta generalização – da possibilidade de quantificação das relações humanas – que a justiça adquire os seus matizes contemporâneos, que a justiça se humaniza, passando a contemplar a boa vontade que proporciona o entendimento entre pares: a justiça surge por afunilamento da diversidade, como terreno de enquistamento da concórdia, como calcinação do normal, o momento em que os pares começam a sentir-se idênticos e, com isso, capazes de consenso.

No nono aforismo encontramos uma extensão da relação credor-devedor. Se anteriormente foi analisada a forma como os indivíduos, a nível particular, mantêm relações do tipo credor-devedor, agora trata-se se perceber como também a comunidade mantém com os seus membros o mesmo tipo de relação. Isto sucede porque os indivíduos, vivendo em comunidade, recebem a protecção das suas instituições e desfrutam das vantagens da mesma, de maneira que, se alguém defrauda a comunidade, esta far-se-á pagar o melhor que puder. Assim, o delinquente será considerado, a partir de então, como um devedor que, para além de não devolver as vantagens de que usufrui, atenta contra o seu credor. É assim que se explica que, nas suas origens, a comunidade se sentiu autorizada a considerar este devedor como um inimigo ao qual, e por

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Id.*, p. 78.

consequente, pode aplicar o direito de guerra em toda a sua imisericórdia e em toda a sua crueldade, inclusivamente, explicando “que tenha sido a própria guerra (incluindo o culto sacrificial guerreiro) a produzir todas as *formas* que a punição revestiu ao longo da história”.⁸⁷

Mas a relação entre credor e devedor é reactivada, encontra uma nova forma: a dívida histórica “entre os indivíduos do *presente* e os seus *antepassados*”⁸⁸. Existe uma espécie de obrigação jurídica entre a geração presente e a geração fundadora baseada na convicção de que a geração actual apenas “*subsiste* graças aos sacrifícios e aos trabalhos dos antepassados e que é preciso *reembolsá-los* por intermédio de sacrifícios e trabalhos”⁸⁹, o que significa a existência de uma dívida impagável que não só não pode ser cancelada como continua sempre a crescer, uma vez que o espectro dos antepassados não cessa de engrossar à medida que a flecha do tempo avança. Ora, este sentimento de dívida aumenta em proporção directa com o aumento do poder do grupo, e não o contrário. Quando o grupo se torna mais forte, próspero, senhor de si, ao invés de esse assenhoreamento de si ser sintoma de autodeterminação, ele reenvia-se para o passado, elogiando a salvaguarda que os seus antepassados lhes possibilitaram. A petulância, o esquecimento, a diminuição do medo face ao poder do espectro do passado são signos de degenerescência, o que reflecte a forma como a deificação do passado se prende com uma estratégia baseada no medo. A consciência de dívida para com os antepassados resulta, então, em uma deificação progressiva destes até ao seu ápice, que culminou no Deus cristão. Ora, este sentimento de dívida para com a divindade – divinização do passado sobre a forma abstracta unitária: Deus – não deixou de crescer, o que levou à manifestação do sentimento de culpa. A fé em Deus é, assim, um prolongamento, um aditamento deste sentimento proveniente da «má consciência».

A sociedade e a paz, em suma, a civilização, foram os elementos que colaram para sempre a «má consciência» no modo de agir humano. O Homem, limitado a um único procedimento: o pensamento, o raciocínio, o cálculo, confinado à sua consciência, acabou por atirar para trás das costas os seus antigos instintos, por recalca-los, por reservá-los para o subterrâneo, para os seus momentos de delinquência, degeneração.

⁸⁷ *Id.*, p. 79.

⁸⁸ *Id.*, p. 102.

⁸⁹ *Id.*, p. 103.

Assim, todos os instintos antes virados para o exterior “*viram-se para dentro*”⁹⁰, levando à interiorização do Homem e ao fomento daquilo que se designará como alma.

De que forma, portanto, a obrigação resultante da dívida se encontra ligada à culpa? A culpa reside na impossibilidade de um resgate definitivo. A vontade de autotortura, proveniente da culpa, não é mais do que uma necessidade animalesca do Homem, uma vez incapacitado de descarregar a sua vontade de provocar e assistir à dor porque refém do Estado, em introverter essa vontade para o seio de si, dando lugar à autoflagelação, ao facto de “provocar sofrimento a si mesmo”⁹¹. Deste facto, e vendo-se nos antípodas de Deus, essa dívida torna-se “para ele um instrumento de tortura”⁹².

Apesar de toda esta circularidade reprobatória em torno da forma como o animal-homem se humanizou, Nietzsche é, também, um oráculo de optimismo, de crença num futuro diferente, porque incerto, por vir. Ainda que olhando a contemporaneidade como fiel herdeira da vivissecção da consciência que os nossos antepassados fizeram e têm vindo a fazer ao longo de milhares de anos, considerando Nietzsche que “é aí que reside a nossa mais longa prática, porventura o nosso talento, e decerto é aí que se exerce todo o nosso refinamento e que o nosso gosto se vê satisfeito”⁹³, haverá ainda espaço para um encantamento do mundo futuro. Se há já demasiado tempo o homem duvida da sua porção animal, que a refreia, que a confina, que a abjura, o que acabou por se miscigenar e gerar a «má consciência», apenas o homem do futuro – que está por vir, assim como por fazer, o que implica uma cesura com a circularidade do esquema constitutivo do animal-homem – terá a capacidade de inverter esta dinâmica, aquele “que triunfará sobre Deus e sobre o nada... *virá necessariamente um dia...*”⁹⁴.

Percebe-se, assim, como, em Nietzsche, não há Homem sem que se observe um desequilíbrio político primordial que, ao ser explorado, fecundado, se vê materializado na relação credor-devedor, a qual foi capaz de engendrar os dois índices que constituíram a humanidade do homem: a memória e o pensamento.

⁹⁰ *Id.*, p. 97.

⁹¹ *Id.*, p. 108.

⁹² *Ibidem*

⁹³ *Id.*, p. 112.

⁹⁴ *Id.*, p. 113.

2.1.4. Aqueles que, não só melhor souberam tirar as consequências do texto de Nietzsche, como também o fecundaram, tornando-o consequente, foram Gilles Deleuze e Félix Guattari (D&G) em *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*⁹⁵. Para D&G, a codificação do desejo sempre foi o objectivo da socialização⁹⁶. Não era possível atingirmos um tal grau de complexidade na estruturação social se não tivéssemos domesticado, adestrado, definido, redimensionado, em suma, se não tivéssemos enjaulado o nosso desejo.

Neste sentido, D&G questionar-se-ão em torno do dispositivo de controlo e captura preferencial dessa energia livre que o Homem, antes de ser humanizado, possuía. É nessa linha de questionamento que observarão a primazia da dívida face à troca, considerando-a como uma formatação da consciência, como uma superestrutura ideológica que inscreve “a realidade social inconsciente da troca”⁹⁷, querendo isto dizer que a dívida nada tem a ver com a troca, pois aqui o doador tem que se colocar na posição daquele que foi roubado, não daquele que “espera uma troca, ainda que diferida”⁹⁸. É exactamente este carácter do roubo que demarca a dívida da troca, impedindo “o dom e o contra-dom de entrarem numa relação de troca”⁹⁹, estabelecendo-os enquanto termos de uma relação entre credor-devedor, termos de uma relação desigual, assimétrica, clivada. Na verdade, esta observação da primazia da dívida face à troca não tem em Nietzsche uma referência explícita, resulta antes da leitura que D&G fizeram dele, tornando-o consequente. Quando Nietzsche refere que “falar de «justiça» e «injustiça» *em si* mesmas não faz qualquer sentido”¹⁰⁰, abre caminho a que se considere a usurpação, o roubo, a rapina como o *modus operandi* vital, uma vez “que a vida, em especial nas suas funções fundamentais, procede essencialmente por intermédio de actos lesivos, de violentações, de extorsões e aniquilações, e não é sequer pensável sem tais características”¹⁰¹, indo até mais longe ao admitir que os estados de

⁹⁵ Deleuze, G. e Guattari, F., *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I*, trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

⁹⁶ *Id.*, p. 143: “Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é o objectivo do socius.”

⁹⁷ *Id.*, pp. 191-2.

⁹⁸ *Id.*, p. 192.

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ Nietzsche, F., *Op. cit.*, p. 85.

¹⁰¹ *Ibidem.*

justiça, aqueles que surgem no imaginário quando se concebe uma relação de paridade, de troca, “só podem ser estados de excepção, enquanto restrições parciais da verdadeira vontade de viver”¹⁰², logo, momentos posteriores, secundários, resultantes do arbítrio regulatório do Homem.

Com efeito, o social não se baseia no postulado que tem subjacente a troca “onde o essencial seria circular e fazer circular”¹⁰³, mas é o lugar “de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado”¹⁰⁴. O social é o terreno da mensuração, onde o homem – *mensch*, em alemão¹⁰⁵ – não faz mais do que medir e medir-se entre si. Assim, a essência do *socius* consiste em mapear e dispor os corpos¹⁰⁶.

Na linha argumentativa de D&G, a ideia de desequilíbrio nada tem de patológico, ao contrário da tese que pretende pensar as sociedades primitivas enquanto santuário das equivalências; pelo contrário, o desequilíbrio é o motor do *socius*¹⁰⁷. Mais, os autores enfatizam esta ideia ao sublinharem a necessidade essencial desse desequilíbrio, uma vez que “é para poder funcionar que uma máquina social não deve funcionar bem”¹⁰⁸, sendo nas inflexões do funcionamento, nos momentos de disfuncionalidade que o processo de adaptação – nunca suficientemente rápido para acompanhar o ritmo da mudança contínua – se dá. Assim, a ideia genética do *socius* não

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ D&G, *Op. cit.*, p. 146.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Nietzsche, F., *Op. cit.*, pp. 76-7: “O sentimento de culpa, de obrigação pessoal, teve, como vimos, a sua origem nas relações interpessoais mais antigas e mais originárias, ou seja, na relação entre o comprador e o vendedor, entre o credor e o devedor: é nesse terreno que se dá primeiramente o confronto entre pessoas, é aí que pela primeira vez uma pessoa se *mede* com outra pessoa. Não se conhece nenhum grau de civilização tão baixo que não apresente alguns vestígios desta relação. Fazer preços, estabelecer valores, encontrar equivalências, efectuar trocas..., tudo isso são coisas que preocuparam em tal grau o pensamento primitivo do homem que, em certo sentido, se pode dizer que são *o* pensamento. Aí foi criada a mais antiga espécie de perspicácia; pode supor-se que aí terá também nascido o orgulho dos homens, o seu sentimento de superioridade face aos outros animais. É possível que a palavra alemã *Mensch* [homem] (*manas*) exprima ainda alguma coisa *desse* sentimento do homem para consigo próprio: o homem designava-se como ser que mede valores, ser que estabelece valores e faz medições, o «animal avaliativo por excelência».”.

¹⁰⁶ D&G, *Op. cit.*, p. 148: “A essência do *socius* (...) consiste em tatuar, excisar, incisar, cortar, escarificar, mutilar, cercar, iniciar.”

¹⁰⁷ *Id.*, p. 155: “Longe de ser uma consequência patológica, o desequilíbrio é funcional e principal.”.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

será a troca mas a medida, no sentido em que “o que interessa não é trocar mas marcar os corpos”¹⁰⁹, criar distâncias, hierarquias, assimetrias, diferenciais a explorar. O *socius* deixa de ser visto como o palco da circulação ou, se o é, será enquanto epifenómeno, fenómeno de segundo grau, reactualizando-se enquanto lugar de criação de distâncias entre indivíduos, lugar de manifestação dos diferenciais de poder que lhe marcam o ritmo através das clivagens cavadas entre estes. Aquilo que circula surge como um decalque daquilo que no *socius* foi marcado, apenas institucionalizando as relações de poder.

Indo ao encontro de Nietzsche, os autores perguntam-se como é que o sofrimento pode ser a exacta medida do reembolso? Mais uma vez, a “equação prejuízo = dor não tem nada a ver com a troca”¹¹⁰, mostrando que a dívida não se confunde como modalidade da troca. O prazer que o olho retira é uma mais-valia que compensa a quebra da aliança e do compromisso, assim como a marca física que não inscrevera suficientemente fundo no seu corpo, os trâmites, as regras, as técnicas do humano que deveriam conduzir a sua conduta. O crime, ruptura da conexão entre o falado – acordo – e o escrito – tatuado no corpo –, é saldado pelo espectáculo do castigo. Mas ainda, e uma vez mais em interlocução directa com Nietzsche, os autores encontram uma nova formulação da dívida como traço de inscrição do *socius*, já não enquanto dívidas locais, tópicas, móveis, parcelares, mas enquanto “destruição de todas as codificações primitivas”¹¹¹, tudo isso inserido numa nova engrenagem que se propõe a tornar “a dívida infinita”¹¹².

Mas qual o meio de tornar a dívida infinita? Um pouco mais adiante D&G abordarão esta questão, respondendo que o dinheiro, ou melhor, a sua circulação, “é o meio de tornar a dívida infinita”¹¹³, pois esta dívida permanente e absoluta implica já um serviço de Estado, um serviço que apenas o Estado, entendido como totalidade abstracta, pode, como uma cúpula, realizar e que se irá instituir como sua razão de ser. O Estado passa assim a ser o credor infinito, substituindo as dívidas parcelares, móveis, finitas, das alianças primitivas, passando a confundir-se – uma vez absoluto, abstracto, congregador, despótico – com Deus, fazendo da dívida infinita uma “dívida de

¹⁰⁹ *Id.*, p. 191.

¹¹⁰ *Id.*, p. 198.

¹¹¹ *Id.*, p. 199.

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Id.*, pp. 204-5.

existência, dívida de existência dos próprios sujeitos”¹¹⁴. Aqui, o credor já nada precisa de emprestar para que o devedor pague constantemente, pois o “pagar é um dever, mas emprestar é uma faculdade”¹¹⁵, sendo aí, como aglutinador, ponto de concentração, tensor e codificador de fluxos, apropriando-se de todas as forças dos agentes de produção, que o Estado se activa e constitui.

¹¹⁴ *Id.*, p. 205.

¹¹⁵ *Ibidem.*

2.2) Contemporaneidade da dívida

2.2.1. A partir da leitura de Nietzsche, assim como da sua interpretação herdada de *O anti-Édipo*, Maurizio Lazzarato insiste na ideia de que o crédito é o fundamento da organização social. Não que o intercâmbio, a troca, não exista, mas, quando acontece, estabelece-se desde logo sobre uma lógica “que não é a da igualdade mas a do desequilíbrio, o diferencial de poder”¹¹⁶. Assim, colocar a dívida no epicentro da organização social significa, para Lazzarato, duas coisas: primeiro, que economia e sociedade começam a partir de uma assimetria de poder, e não pelo intercâmbio que supõe posições equivalentes; segundo, significa considerar a economia como uma disciplina subjectiva, pois quando a relação económica se dá pressupõe-se uma modelização e um controlo dos agentes da relação, isto é, pressupõe-se “que o «trabalho» seja indissociável de um «trabalho sobre si próprio»”¹¹⁷. Daqui, surge a tese de Lazzarato de que economia e subjectividade se relançam mutuamente, não só a economia produz determinados sujeitos como, se os sujeitos que vão validar determinado modelo económico a ele não aderirem, verifica-se o fracasso do modelo em causa. Porque a economia não é apenas um modelo que nos permite viver melhor através do escrutínio da melhor maneira de afectar recursos finitos, mas ela produz o próprio sujeito, isto é, orienta-o na sua forma de experimentar, de maneira a que este valide o mundo que ela própria cria.

Nesta segunda tese de Lazzarato – após a primeira, onde o desequilíbrio, o diferencial de poder é nuclear na organização social –, em que a economia neoliberal é uma economia subjectiva, estamos a definir um novo modelo económico que já não tem no trabalhador, no produtor, o seu ponto de inserção. Com o neoliberalismo, a figura que nasce é a do *homem endividado*, mas esta estratégia do neoliberalismo não é nova. Se nas décadas de 1980 e 1990, a economia tinha como representação o *empresário de si*, aquele que não só investe numa empresa mas que se trata como uma empresa, isto é, que investe na sua capitalização pessoal, que se mune de aparatos de aperfeiçoamento, que se optimiza, tal qual de uma empresa se tratasse, todavia, hoje, a representação do

¹¹⁶ Lazzarato, M., *La Fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*, p. 40: “que no es la de la igualdad sino la del desequilibrio, el diferencial de poder.”

¹¹⁷ *Id.*, p. 41: “que el «trabajo» sea indisoluble de un «trabajo sobre sí mismo»”

homem endividado ocupa “a totalidade do espaço público”¹¹⁸. Os velhos referenciais neoliberais – consumidor, trabalhador, turista –, têm que ser sufixados de *endividado*, se quisermos ter uma visão mais clara do que se passa hoje em dia. Já não é o confinamento espacial – escola, fábrica, caserna militar, asilo –, típico de um paradigma disciplinar de poder, que produz a subjectividade, mas a dívida que “disciplina, domestica, fabrica, modula e modela a subjectividade”¹¹⁹. Todavia, de que maquinaria se faz munir o neoliberalismo para que o seu paradigma actue desta forma?

Voltamos às teses de Nietzsche, de que a constituição da sociedade, o controlo das energias por via da disciplina, em suma, a civilização do animal-homem, não é o resultado do intercâmbio económico, tão-pouco do intercâmbio simbólico, mas deve-se à relação entre credor e devedor. Com efeito, o que significa o crédito e a dívida, senão uma promessa de retribuição? É aqui que o futuro se encontra aprisionado, toda a energia criadora típica do imponderável, do inapreensível, do não antecipável, toda a energia rebelde que o futuro traz – ou traria – se vê neutralizada. Neste sentido, percebe-se cristalinamente que, ao formar-se um Homem capaz de prometer, o que lhe estava a ser inoculado era uma memória, “uma interioridade (...) uma consciência que pudesse opor-se ao esquecimento. A memória, a subjectividade e a consciência começam a fabricar-se na esfera das obrigações da dívida”¹²⁰.

Convém também não esquecer os argumentos de Nietzsche, ao longo da mesma segunda dissertação, em que este defende que a promessa implica “uma mnemotécnica da crueldade e uma mnemotécnica da dor”¹²¹, pois só assim a confiança na restituição da dívida conta com uma garantia que está tatuada no corpo. O que é o crédito? É a promessa de que a dívida será paga, contudo, paga com diferimento, paga ao longo de um prazo, querendo isto dizer que o devedor possui um termo legítimo para restituir a dívida. A partir de Nietzsche, e da fabricação de uma memória, percebemos qual a maneira mais eficaz de que este termo não seja a fundo perdido, que este momento de restituição aconteça de facto, e não que a dívida se esboroe face à “incerteza radical do tempo”¹²². É neste sentido que as técnicas da dívida têm por missão “neutralizar o

¹¹⁸ *Id.*, p. 44: “ha pasado a ocupar la totalidad del espacio público”

¹¹⁹ *Ibidem*: “disciplina, domestica, fabrica, modula y modela la subjetividad”

¹²⁰ *Id.*, p. 46: “dotarlo de una interioridad, de una conciencia que pueda oponerse al olvido. La memoria, la subjetividad y la conciencia comienzan a fabricarse en la esfera de las obligaciones de la deuda.”

¹²¹ *Id.*, p. 47: “una «mnemotécnica» de la crueldad y una mnemotécnica del dolor”

¹²² *Id.*, p. 52: “en la incertidumbre del tiempo”

tempo, ou seja, o risco que lhe é inerente”¹²³. É por isso que a dívida não é apenas um fenómeno que ocorre na economia, mas também um dispositivo de subjectivação na medida em que é usada como técnica securitária por parte dos governos de forma a “reduzir a incerteza das condutas dos governados”¹²⁴, pois educando-os a prometer, o capitalismo passa, *a priori*, a dispor o futuro, uma vez que a obrigação da dívida permite “prever, calcular, medir, estabelecer equivalências entre as condutas actuais e as vindouras”¹²⁵, daí Lazzarato dizer que a “economia da dívida é uma economia do tempo e da subjectivação”¹²⁶.

2.2.2. Vivemos dias em que a rotina parece encapsular-nos, em que o futuro é verificado, diariamente, como a mera repetição de um ontem *qualquer*. O tempo já não tem eficácia, perdeu o seu estatuto enquanto produtor de efeitos. Toda esta sensação de melancolia, de previsibilidade, deve-se à custódia do tempo por parte da dívida que normaliza o futuro retirando-lhe o seu elemento criador. Um tempo neoliberal é um tempo onde o futuro não existe e, consigo, a hipótese de utopia. A impossibilidade de desenhar, inventar um futuro advém da neutralização desta força selvagem, produtiva, que em tempos caracterizou o futuro.

O futuro, tempo do qual estamos exilados, possui uma potência que nos escapa. Cada vez mais, as sociedades são máquinas de produção de banalidades de consumo rápido prontas-a-usar. Vejamos, novamente, o caso das «redes sociais». Dissera anteriormente que a «rede social» funciona como o espaço ideal onde o «empresário de si» cumpre o seu destino porque se coloca a si próprio na enorme montra-mundo que as «redes sociais» representam. Já verificámos que o *empresário de si*, ao expor-se perante a montra-mundo que as «redes sociais» são, se considera a si próprio enquanto capital humano, mercadoria que urge ser absorvida, que urge ser aceite na rede de consumo que as «redes sociais» prefiguram. Mas há outras consequências a tirar relativamente ao tempo em que as «redes sociais» actuam. As «redes sociais» dão-nos paradigmaticamente conta de um *tempo qualquer*, de um tempo inerte, confrontam-nos

¹²³ *Ibidem*: “neutralizar el tiempo, es decir, el riesgo que le es inherente”

¹²⁴ *Ibidem*: “reducir la incertidumbre de las conductas de los gobernados”

¹²⁵ *Id.*, p. 53: “prever, calcular, medir, establecer equivalencias entre las conductas actuales y las venideras”

¹²⁶ *Ibidem*: “la economía de la deuda es una economía del tiempo y la subjetivación”

com um tempo que é o tempo da nossa contemporaneidade, tempo esse sintomático da forma como a dívida nos afecta.

Lembremo-nos do não muito longínquo tempo, do qual sabemos de ouvido, por ouvirmos contar: o tempo dos nossos pais. Aí, as relações interpessoais não se definiam pelo requerimento ou pela adição, termos que balizam hoje o glossário das práticas nas «redes sociais», nem tão-pouco, as relações interpessoais evoluíam da forma espacial, paisagista, quase, com que hoje somos brindados. Se muito do espaço de aproximação, do espaço de vinculação interpessoal ocorria em delírio egotista, se muito daquilo que o outro era consistia numa construção progressiva, numa efabulação de mundos possíveis traçados a partir dos seus pequenos gestos ou das suas breves palavras, hoje em dia pode dizer-se que a dinâmica de constituição e condensação de uma relação já não procede por esse meio. Isto porque, com o advento das «redes sociais», o que surgiu foi uma proliferação pública, publicitária até, daquilo que os antepassados tinham como álbuns pessoais, apenas expostos em situações e a pessoas privilegiadas como elemento íntimo, uma espécie de colecção de momentos notáveis de uma biografia. Hoje em dia, com as «rede sociais», e com a publicitação generalizada dos momentos íntimos, tudo o que sobra é superfície de contacto para consumo rápido. A chapada de imagens que nos brinda quando aderimos a determinado sítio nas «redes sociais» serve para nos subtrair a capacidade de criar mundos de co-presença, de efabular o outro, em suma, retira-nos a capacidade de construirmos os nossos mundos no mundo. O que hoje se dá, se publicita para troca, é um conjunto de possibilidades bem delimitadas, estritamente confinadas aos parâmetros assepticamente normalizados e mediatizados que gerem as redes de vida que vão circulando nas ditas «redes». O que as «redes sociais» deixam a descoberto, não que sejam a causa de mal algum, é a sua serventia como indicador da forma como o tempo se encontra encapsulado, assim como da maneira como nos exprimimos nesse tempo sabotado e exilado pela dívida. Com as «redes sociais» percebemos como a nossa capacidade de esboçar mundos possíveis, a nossa capacidade para congeminar alternativas, a nossa inventividade, a nossa faculdade de efabulação nos está a ser arredada por intermédio de dispositivos que nos fornecem modos de vida prontos-a-usar que dispensam a nossa autoria. O trabalho de viver, que consiste em criar uma vida, está, cada vez mais, apartado, ausente, das redes de vida disseminadas pelas «redes sociais», o que deixa antever a hipótese perturbadora de que a vida dispensa, na nossa sociedade contemporânea caracterizada pelo controlo através da dívida, ser vivida.

2.2.3. Neste sentido se percebe como o dispositivo da dívida, que implica inexoravelmente a relação credor-devedor, envolve, simultaneamente, economia e ética porque, para que o devedor seja garante de si próprio, como tanto convém à economia, isto é, que a sua subjectividade seja objecto do seu trabalho e de uma optimização, é necessário, também, construir antes de mais uma subjectividade “dotada de memória, consciência e moral que o induzem, simultaneamente à responsabilidade e à culpa”¹²⁷, o que faz com que produção económica – com o trabalho – e produção da subjectividade – com a ética – se tornem indissociáveis. Com efeito, a partir de Lazzarato, a economia vê-se, então, caracterizada por uma dupla ampliação: extensiva, porque não se limita às profissões industriais ou de serviços, como a todas as actividades e condições – desempregados, reformados... –, e intensiva, porque implica uma relação de si a si, em que o sujeito se torna *empresário de si próprio* “responsável pelo «seu» capital e culpável pela sua má gestão”¹²⁸, fazendo desta articulação entre economia e produção da subjectividade a força motriz do capitalismo.

O que o crédito explora já não é a capacidade física e intelectual, como era o caso do trabalhador proletário, mas o modo de existência, o *ethos* de quem está inserido no sistema. Assim, aquilo que é sumamente gravoso na economia da dívida já não é que esta se apoderou do tempo cronológico, do tempo despendido no emprego, mas apropriou-se, essencialmente, do tempo *aiónico*, do tempo não espacializado, do tempo ele mesmo, isto é, do tempo enquanto acontecimento, fluxo de predicados que trabalham e presidem inconscientemente as tomadas de decisão, as eleições que todos fazemos constantemente no nosso dia-a-dia.

Hoje em dia, o que é avaliado já não são meras competências técnicas do trabalhador, mas a forma de este conduzir a sua vida, o seu modo de vida, a sua própria existência. Para além das capacidades físicas e intelectuais serem apropriadas pelo sistema económico ao longo da jornada diária de trabalho, também as suas forças sociais e existenciais o são porque “no capitalismo, a solvência é a medida da «moral» do homem”¹²⁹. É que o juízo moral daqueles que avaliam a pertinência de um trabalhador não recai apenas sobre a vida, no seu sentido bruto, fáctico, vida biológica, saudável, como é caso no paradigma biopolítico, mas sobre uma determinada vida,

¹²⁷ *Id.*, pp. 56-7: “dotada de una memoria, una conciencia y una moral que lo induzcan, a la vez, a la responsabilidad y a la culpa”

¹²⁸ *Id.*, p. 60: “responsable de «su» capital y culpable de su mala gestión”

¹²⁹ *Id.*, p. 66: “En el capitalismo, la solvencia es, pues, la medida de la «moral» del hombre”

sobre uma vida eleita como a forma digna, a melhor forma de vida, o que faz com que a existência signifique “poder de auto-afirmação, força de autopoisição, eleição que fundam e expressam modos e estilos de vida”¹³⁰.

Recenseando William James, Lazzarato diz-nos que sempre que está em causa uma alternativa verdadeira, uma alternativa existencial, não se trata apenas de mobilizar a nossa capacidade intelectual para medir prós e contras, não se trata da nossa cognição mas, acima de tudo, trata-se daquilo que nos é mais inconsciente, daquilo que está no “mais recôndito do nosso coração”¹³¹, que é um conjunto de forças activas, ainda que opacas, que se concentram sob a designação de desejo. O nosso poder de agir está pois entregue a uma crença-confiança opaca, subjectiva, fundada no desejo, desejo esse que surge como que capturado pelo crédito. Na nossa relação de crença-confiança face ao mundo que é uma atitude imediata, intuitiva porque opaca e imanente, o mundo é suposto incompleto e indeterminado e é essa crença primitiva, essa crença assente numa força intuitiva, oculta – o desejo –, que nos impele e mobiliza para agirmos de acordo com aquilo em que acreditamos. Ora, acontece que o crédito, que surge como “dispositivo de poder que se exerce sobre possibilidades indeterminadas”¹³², requer, a fim de ser actualizado, uma grande dose de confiança face à incerteza. Com efeito, este salto para o desconhecido, independente de faculdades cognitivas, implica uma crença no mundo assim como nas possibilidades que ele encerra, o que obriga a que “o possível supere o actual”¹³³, isto é, é preciso que no mundo opere um tempo aberto, um tempo em realização, um presente que conceda uma multiplicidade virtual de futuros possíveis, sendo que são essas bifurcações, em suma, aquilo que o futuro tem de incerto e, ao mesmo tempo, de criador, “que a dívida se esforça por neutralizar”¹³⁴. Vivemos pois um tempo em que a criação de um projecto político-social está encapsulada pela força neutralizadora da finança, em que “a lógica da dívida asfixia as nossas possibilidades de acção”¹³⁵.

¹³⁰ *Id.*, p. 67: “poder de autoafirmación, fuerza de autoposicionamiento, elección que fundan y expresan modo y estilos de vida”

¹³¹ *Id.*, p. 75: “«lo más recóndito del corazón humano»”

¹³² *Id.*, p. 77: “dispositivo de poder que se ejerce sobre posibilidades indeterminadas”

¹³³ *Id.*, p. 79: “que lo posible supere lo actual”

¹³⁴ *Id.*, p. 80: “que la deuda se esfuerza por neutralizar”

¹³⁵ *Id.*, p. 82: “La lógica de la deuda asfixia nuestras posibilidades de acción”

2.2.4. A dívida, ao invés de ser uma patologia do sistema económico neoliberal, é o seu dispositivo estratégico, cuja função consiste em aplanar os estratos económicos histórico-culturais para que, após sedimentação, se possa erguer “uma nova ordem mundial capitalista”¹³⁶. Com os grandes impérios, cujo mecanismo genético de concentração acabou por cristalizar o poder em formas estatais, assinalando o fim das sociedades arcaicas, e com o advento dos monoteísmos, que concentraram o poder espiritual em uma única entidade, a dívida deixou de poder reparar-se: o sistema de trocas finitas e móveis, típico das sociedades arcaicas, é substituído pelo regime da dívida infinita, onde o devedor nunca terminará de pagar a um credor que nunca deixará terminar os juros da dívida.

Ao fazer um périplo não economicista pela economia, Lazzarato recorda que a produção económica, através do dispositivo da dívida, é responsável pela produção e controlo da subjectividade, enquanto a moeda, antes de cumprir a sua tarefa de unidade padrão reguladora das transacções, é “expressão de um poder de mando e distribuição de lugares e tarefas dos governados”¹³⁷. Para Lazzarato, há uma espécie de hipocrisia inglesa ao tentar ver, naquilo que é o trama complexo das relações de poder, a medida, a estimativa, e a avaliação típicas da economia. É como se não conseguissem ver que, por debaixo da economia e como alicerce desta, funcionam relações de poder, diferenciais de poder, assimetrias estatutárias que fornecem, elas sim, a unidade de medida das trocas comerciais que, posteriormente, a moeda vem institucionalizar.

As funções da moeda – ser unidade de medida, ser equivalente geral, ser forma de poupança não perecível – depende de um fluxo de outra esfera que não a económica, de uma outra potência. Se a moeda não se alicerçar nas relações de poder que lhe preexistem, ela sucumbe e, consigo, as funções económicas que são seu propósito. Assim, a “economia mercantil não tem nenhuma autonomia, nenhuma possibilidade de existência autónoma”¹³⁸, se prescindir das relações de poder que lhe servem de substrato.

O poder da moeda não advém da sua capacidade aquisitiva, não é a moeda que faz com que alguém enriqueça mas, melhor, é a disposição de tempo decisório, de tempo como elemento de exploração, submissão, mando e direcção de outros. Neste

¹³⁶ *Id.*, p. 84: “un nuevo orden mundial capitalista”

¹³⁷ *Id.*, p. 83: “es expresión de un poder de mando y distribución de lugares y tareas de los gobernados”

¹³⁸ *Id.*, p. 93: “La economía mercantil no tiene ninguna autonomía, ninguna posibilidad de existencia autónoma.”

sentido, a moeda enquanto poder de aquisição apenas vem reforçar e cristalizar a relação de poder existente. Para Lazzarato, a riqueza do dinheiro enquanto capital não se consubstancia na moeda, mas no tempo, ainda que não um tempo de trabalho mas um tempo vital, “tempo enquanto possibilidade de eleição, decisão e mando, ou seja, o poder de destruição\criação das modalidades sociais de exploração e sujeição”¹³⁹. Neste sentido, é a circulação do dinheiro que faz com que “*a dívida seja infinita*”¹⁴⁰, que laiciza a infinidade da dívida, que nos traz um aporte contemporâneo, secularizado, daquilo que as religiões monoteístas haviam já feito à sua maneira, a saber, a interiorização da dívida e sua subsequente infinitização. Com o neoliberalismo assistimos ao mesmo processo, ainda que despojado de misticismo, o que o neoliberalismo impõe é uma dívida de cariz existencial.

A dívida constitui, deste modo, a relação de poder mais transversal alguma vez posta em prática ou sequer pensada, pois não conhece fronteiras ou dualismos, aplica-se quer a trabalhadores activos, quer inactivos, a empregados, como a desempregados, actuando “ao nível planetário, atravessando as populações e acompanhando e incitando a fabricação «ética» do homem endividado”¹⁴¹.

2.2.5. A política baseada na dívida investe com tudo sobre as sociedades de controlo. Não só por fazer dos gastos sociais da acção estatal uma fonte suplementar de receita para os credores, mas ao transformar o figurino do próprio estado social, com medidas de desinvestimento nas tarefas sociais do estado, ao mesmo tempo que incentivam a procura de sistemas de seguro privados, ao reduzir os gastos sociais assim como as tarifas fiscais – mas apenas as que concernem às empresas – o que faz aumentar a clivagem entre aqueles que mais têm e aqueles que menos têm, aprofundando os défices provocados pelas políticas fiscais, os quais se convertem em receitas para os credores que possuem títulos da dívida pública, o que “instala o «círculo virtuoso» da economia da dívida”¹⁴². A transformação dos direitos sociais em dívidas e dos beneficiários em devedores faz com que o beneficiário – transformado em devedor

¹³⁹ *Id.*, p. 98: “tiempo en cuanto posibilidad de elección, decisión y mando, o sea, el poder de destrucción/creación de las modalidades sociales de explotación y sujeción”

¹⁴⁰ *Id.*, p. 101: “*que la deuda sea infinita*”

¹⁴¹ *Id.*, p. 103: “en el nivel inmediatamente planetario, atravesando las poblaciones y acompañando e incitando la fabricación «ética» del hombre endeudado”

¹⁴² *Id.*, pp. 119-20: “Se instala así el «círculo virtuoso» de la deuda”

– já não tenha de fazer os seus reembolsos em dinheiro mas em atitudes, maneiras de actuar, projectos, compromissos, em suma, trata-se do modo de vida que se tornou refém desta inflexão investida sobre os direitos sociais. Com efeito, a dívida incide directamente sobre a vida, é um dispositivo que visa disciplinar, adestrar um modo de vida em que ser sujeito envolve “um trabalho sobre «si próprio», uma negociação permanente consigo próprio, uma produção específica de subjectividade: a do homem endividado”¹⁴³. É neste sentido que podemos dizer que a economia da dívida alarga as coordenadas de enunciação do paradigma de poder ao inscrever como sua tarefa a construção de uma subjectividade endividada.

É inútil procurar o capitalismo nos diversos sectores da sociedade civil, seja ao nível da indústria, da finança, do Estado, porque ele é difuso e tudo permeia. O que caracteriza o capitalismo, tal como Negri e Hardt já o dizem, é que ele não tem centro. Com a crise de 2007, o que foi posto a nu foi a conjugação da “«extracção da mais-valia» e o controlo da população a um nível de generalização e transversalidade”¹⁴⁴ inauditos, que o próprio capitalismo surgido, essencialmente, pós-crise americana dos anos 30 – o capitalismo industrial – não podia por si assegurar. Apesar do capitalismo não possuir uma estrutura, um sistema, de não ser um corpo visível e identificável, mas um conjunto de procedimentos, estratégias, compromissos erráticos e difusos, ele torna-se a arma mais letal no sentido da exploração e da dominação. Neste sentido, o mundo do capitalismo “está sempre a *fazer-se*”¹⁴⁵, pois a governamentalidade produziu um capitalismo colectivo, sem centro portanto, que opera transversalmente todos os sectores da sociedade – partidos políticos, universidades, *media*, empresas...

Já se viu anteriormente como os contributos de Byung-Chul Han servem para questionar o paradigma biopolítico de Foucault, para quem o corpo – o corpo da população – se apresenta como o *locus* de investimento do poder. Para Han, é urgente reconfigurar o paradigma de poder, pois para si o poder já modificou as suas coordenadas de investimento virando-se agora para a psique, o que marca a urgência de uma refundação do paradigma de poder em vista de uma psicopolítica. Esta mesma

¹⁴³ *Id.*, p. 121: “un trabajo sobre «sí mismo», una negociación permanente consigo mismo, una producción de subjetividad específica: la del hombre endeudado”

¹⁴⁴ *Id.*, p. 123: “«extracción de la plusvalía» y el control de la población en un nivel de generalización y transversalidad”

¹⁴⁵ *Id.*, p. 124: “siempre está *haciéndose*”

ideia acerca do esgotamento do modelo de Foucault é partilhada por Maurizio Lazzarato, mas com uma amplitude diferente da de Han.

Para Lazzarato, se a governamentalidade neoliberal se constitui em função da dívida, que integra todas as relações de poder, podemos pensar o paradigma de poder que Foucault nos concede em *O nascimento da biopolítica* como que ultrapassado. Segundo este paradigma biopolítico, instaurado sobre o *laissez-faire*, é a natureza liberal que expandiu, fazendo alastrar, a esfera económica à totalidade da sociedade, veiculando assim uma subjectividade tipificada pelo *homo æconomicus*, onde o que era considerado era a liberdade da propriedade privada e dos proprietários. Para Lazzarato, este sistema de governamentalidade biopolítico desenhado por Foucault, como que sintomatizando uma arte de governar contemporânea que passaria por um tipo de criação subjectiva, a do *homo æconomicus*, do liberal, do *empresário de si*, é, hoje em dia, uma “certa ingenuidade política”¹⁴⁶, porque vemos que o seu desfecho sempre produziu um acréscimo de autoritarismo: “crise, restrição da democracia e das liberdades «liberais» e instalação de regimes mais ou menos autoritários, segundo a intensidade da luta de classes que haja para libertar a fim de se manterem os «privilégios» da propriedade privada”¹⁴⁷. Assim, a crise que temos vivido não é apenas uma crise financeira, mas, acima de tudo, uma crise do paradigma governamental neoliberal que nos tem governado.

Porém, uma outra linha se abre fecundando o paradigma biopolítico que, para Lazzarato, se encontra obsoleto. Trata-se de Lelio Demichelis que, na sua obra *A Religião Tecno-Capitalista*¹⁴⁸, se situa bem no seio do paradigma da governamentalidade biopolítica. A biopolítica, recuperada de Foucault, camuflando-se como qualquer coisa de aparentemente positiva, amplificadora e potenciadora de vida, na realidade, conjura a expropriação da autonomia e liberdade individuais e, fazendo-se investir enquanto mecanismo heteronormativo para todos e cada um, trata de realizar um “assujeitamento *soft* dos indivíduos”¹⁴⁹. O que se passa é que o Estado, hoje refém

¹⁴⁶ *Id.*, p. 125: “cierta ingenuidad política”

¹⁴⁷ *Ibidem*: “crisis, restricción de la democracia y las libertades «liberales» e instalación de regímenes más o menos autoritarios, según la intensidad de la lucha de clases que haya que librar para mantener los «privilegios» de la propiedad privada.”

¹⁴⁸ Demichelis, L., *La Religione Tecno-Capitalista: Suddividere, Connettere e Competere. Dalla Teologia Politica alla Teologia Tecnica*, Milano: Mimesis Edizioni, 2015.

¹⁴⁹ *Id.*, p. 135: “... di assoggettamento soft degli individui...”

da economia, coloca explicitamente como sua a tarefa de organizar e modelar comportamentos, modos de vida, panfletar redes de vida que operam a tradução da sociedade em mercado, dos indivíduos em empreendedores e do próprio Estado em empresa. Com efeito, a biopolítica do tecno-capitalismo realiza-se enquanto tanatopolítica, um niilismo, um ser para nada. É a técnica apresentando-se como o último capítulo do niilismo, pois no fim só sobreviverá uma mega-máquina técnica em piloto automático. O niilismo é assim, para Demichelis, a alma do Ocidente, o seu único sentido, a sua essência autêntica.

De acordo com o autor italiano, a ideologia *tecno-capitalista* é resumível no seguinte “slogan: *crer, obedecer, ligar-se e competir*”¹⁵⁰. *Crer* no mercado e na técnica como única dimensão real e com sentido; *obedecer*, adaptando-se ao modo de funcionamento do tecno-capitalismo; *ligar-se* ao aparato de poder disseminado em rede, porque se faz crer que ninguém vive só; *competir*, contra tudo e contra todos, fazendo-se empreendedor de si em um mundo-empresa global. É deste tecno-capitalismo que urge escapar. É necessário secularizar a sociedade relativamente à religião tecno-capitalista, laicizar a sociedade a respeito da ingerência clerical da religião tecno-capitalista, exilando-a para sempre, enquanto único modo de saída da sua lógica anti-democraticamente e anti-iluministicamente autopoietica.

O tecno-capitalismo oferece-nos um modo de viver o quotidiano, organizando a vida dos homens, o seu trabalho, estável ou precário, assim como o seu lazer, de forma a minuar a liberdade e produzindo uma retórica infinita onde a liberdade e a individualidade não são senão predados a ser integrados no modo de funcionamento do aparato. É que esse aparato não tolera aquilo que considera como inútil: a liberdade, a imaginação economicamente improdutiva, a solidão necessária à reflexão, o cuidado de si, a autonomia do indivíduo, o direito a não estar ligado, o direito a não confundir a vida com trabalho e consumo.

Apesar de Demichelis ter recentrado o paradigma de poder na biopolítica, mediante a evidência do aparato económico-tecnológico que rege os nossos dias, talvez da maior importância fosse experimentar uma possível síntese, um agenciamento entre o *empresário de si*, refém de um aparato económico-tecnológico autotélico, e um regime de *endividamento*, posto em prática nas sociedades de controlo, que constituiria ideologicamente o *empresário de si endividado*. O empreendedorismo e o

¹⁵⁰ *Id.*, p. 25: “... riassumibil nello slogan: *credere, obbedire, connetersi e competere*.”

endividamento, já não enquanto escolhas, mas como modulações, incitamentos, produções ideológicas de modos de vida que servem apenas para manter em funcionamento uma máquina cujo propósito é funcionar, e cujo resultado seria uma crescente expropriação, dos índices democrático e autónomo, da esfera social.

De acordo com o agenciamento dos dois paradigmas, ou melhor, da síntese entre os dois modos de produção da subjectividade protagonizados por ambos os paradigmas de poder, *empresário de si* por via do biopoder e o *homem endividado* por via do controlo, um construtivismo bem ilustrativo daquilo por que, hoje em dia, passamos está bem à mostra. A ideia consiste em produzir esquemas biopolíticos que intensificam modos de vida majorantes, isto é, que levem as pessoas a ver-se a si próprias enquanto capital humano e, posteriormente retirar-lhes o suporte institucional que as criou, isto é, que para que cumpram os desideratos de que os incentivos, adestramentos e modulações institucionais as investiram, sejam obrigadas a endividarem-se. Produzir e publicitar modos de vida que sirvam o paradigma do biopoder e, posteriormente, validar esses modos de vida por via do endividamento. É desta feita que o endividamento, não só deixa de ser uma decisão autónoma, livre, individual, para passar a ser a outra face, um duplo das hipóteses de vida oferecidas, tornando-se assim molecular. Mas, ainda, sempre que ocorre, o endividamento, sob a aparência de uma decisão ponderada, assepticamente ao abrigo da lei e da justiça, com os seus lugares próprios, não deixa de revelar-se enquanto reminiscência, enquanto ruína arqueológica da violência, usurpação, rapina e vilipêndio com que, desde tempos imemoriais, marcou a sua aparição. Endividar-se, sob o espectro da decisão deliberada, nunca deixa de trazer em si o lastro da usurpação.

Este parece ser o esquema perfeito: fazer alguém sentir-se responsável pelo seu sucesso ou fracasso – fazê-la crer-se *capital humano* –, para, de seguida, lhe retirar o suporte institucional e assim, em caso de fracasso, produzir o ressentimento, a culpa, a depreciação, a menorização; e através dessa mortificação, controlar.

2.2.6. Apesar das mnemotécnicas introduzidas pelo neoliberalismo não serem tão atroz e marcadamente sanguinárias quanto as preconizadas por Nietzsche, elas produzem efeitos idênticos: constroem uma memória, tatuam no corpo e na alma a «culpa», o medo e «má-consciência» do sujeito contemporâneo. Neste contexto, as instituições servem como elementos de moralização dos indivíduos porque tratam de

“modelar a acção futura do devedor e prever o seu devir incerto”¹⁵¹, fazendo com que o modo de existência dos indivíduos se ajuste às configurações da «vida boa» deste modelo económico.

A dívida não serve apenas para mobilizar enormes quantias de dinheiro visando um lucro exponencial, isto é, não se interessa apenas por reproduzir e intensificar os ritmos de enriquecimento daqueles que dela possuem títulos; também, e isto é o mais gravoso, constitui uma tecnologia “de controlo e produção da existência”¹⁵² daqueles que dela *beneficiam*, sem a qual a economia não possuiria o domínio sobre aqueles a que se destina e, em última instância, veria a sua condição e futuro incertos.

Porém, o reembolso da dívida não pode ficar dependente apenas da moral, da promessa e da palavra. Para que a produção da subjectividade seja eficaz é necessário supor também máquinas jurídicas e policiais e máquinas mnemotécnicas. Através do trabalho de D&G, passou a ser possível sintetizar estes dois domínios que, funcionando de maneira heterogénea, articulam-se de forma complementar: o «assujeitamento social» investe sobre o domínio molar do sujeito, sua consciência e memória, ao passo que a «escravização maquínica» investe sobre o molecular, infra-individual, pré-pessoal que não passa pela consciência reflexiva do «eu».

Para que melhor se perceba esta mecânica contemporânea da dívida, operando de forma ambivalente sobre dois planos heterogéneos – *grupo-sujeito* e *grupo-sujeitado* –, assim como pela amplitude conceptual que congrega, decidi dedicar-lhe um subcapítulo onde a tratarei com o detalhe que a sua boa leitura reclama.

¹⁵¹ *Id.*, p. 154: “modelar la acción futura del deudor y prever su devenir incierto”

¹⁵² *Id.*, p. 159: “de control y producción de la existencia”

2.2.1) O maquinismo (molecularização) da dívida

2.2.1.1. O conceito de máquina tem sido reactivado por Lazzarato no contexto dos seus últimos trabalhos em torno da fabricação da subjectividade. O que o autor tem pretendido pensar é como o fenómeno do capitalismo não está apenas ligado ao campo económico, o capitalismo não é apenas um modelo económico que põe o mundo a trabalhar. Segundo a tese de Lazzarato, o capitalismo é também um modo de afectar, de moldar subjectividades, que se encontra intimamente ligado à vertente económica, ou seja, que sem a constituição de subjectividades capitalistas, ou acomodáveis dentro deste modelo económico, esta perspectiva económica jamais poderia estabelecer-se. Todavia, a força de enunciação da máquina, ou do maquínico não tem em Lazzarato a sua origem; obedece a uma longa história. Desde o mundo-máquina de Mumford, passando pelas máquinas técnicas de Simondon, a tradição que mais é capturada como influência para Lazzarato é a de Deleuze e Guattari, em particular, aquela apresentada em *O anti-Édipo*, momento em que o conceito de máquina atinge o seu desenvolvimento capital.

Para D&G, o conceito de máquina tem por função operar uma verdadeira subversão ontológica. Estes autores pretendem pensar o *ser* desatrelado do Homem, isto é, que o *ser* não é privilégio do humano, que os homens não são o factor das mutações ontológicas ou o lugar da sua revelação, como acontece, por exemplo, no escopo ontológico heideggeriano. Deste modo, ao proporem uma concepção maquínica do *ser*, D&G começam por esboçar uma terceira via, uma tipologia de *ser* que dispensa a tradicional partição entre humanos e natureza. Um *ser* das máquinas é um *ser* que não se refere nem a humanos nem à natureza, sendo estes – humanos e natureza – apenas efeitos ou produtos do *ser* maquínico¹⁵³. Neste sentido, sendo ambos, homem e natureza, um produto da essência maquínica do *ser*, que se revela por ser pura produção, indústria, percebe-se que o privilégio do humano se eclipsa. Não são os sujeitos que estão por detrás das máquinas, eles não as engendram. E não só não existem sujeitos humanos a usar ou dirigir as operações das máquinas, como também, as máquinas não são por eles causadas, produzidas, criadas. Assim, se as máquinas dispensam a

¹⁵³ Deleuze, G., e Guattari, F., *Op. cit.*, p. 10: “desaparece também a distinção homem\natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem identificam-se na natureza como produção ou indústria”.

existência de um sujeito que as engendre, também não possuem um objecto sobre o qual incidem, não contam com objectos da natureza transformados enquanto propósito do seu funcionamento. Aliás, esta aposta maquínica do *ser* demarca-se por não possuir objectos. As máquinas cortam e colam, operando sobre fluxos e outras máquinas. O ânus é uma máquina que corta o fluxo de merda, ou a boca do bebé é uma máquina que o liga ao peito de sua mãe, que, por sua vez, é uma máquina de produção de leite. Portanto, estas máquinas não operam sobre um objecto que lhes é, de maneira fundamental, exterior; pelo contrário, juntamente com o objecto, a máquina forma um novo processo ou uma nova máquina. A boca-respiradora do bebé, ligada ao seio produtor de leite forma uma nova máquina: máquina-aleitamento: “Connect-i-cut”¹⁵⁴. Uma máquina é um processo, um construtivismo, de modo que, ligando ou cortando, as máquinas modulam. Trata-se do fundamental acerca do princípio estruturante que nos diz que as máquinas não têm sujeito nem objecto em sentido convencional¹⁵⁵.

As duas primeiras razões oferecidas ao uso do conceito de máquina são ambas negativas: a primeira subtrai a máquina da divisão clássica entre humano e natural, e a segunda evidencia a ausência de sujeitos e objectos – produtor e produto – no funcionamento das máquinas. Todavia, os autores apresentam ainda uma terceira razão, o mais importante e essencial aspecto no uso do termo máquina é positivo e serve para enfatizar a capacidade produtiva do *ser*: “Tudo é produção”¹⁵⁶; ou, mais convencionalmente, *ser* é *dever*. O *ser* não é algo fixo, mas um processo em modulação contínua.

2.2.1.2. Após uma profunda reforma no glossário, onde a *máquina* surge como potência de resposta a uma nova afirmação ontológica, e estando assim lançada nos moldes da ontologia, parece ainda ser um esgar político que a anima, que constitui a sua linha de fuga. Até porque, como Deleuze defenderá mais tarde – no seu estudo sobre Foucault –, antes de as máquinas serem artefactos técnicos – à maneira de Simondon –

¹⁵⁴ *Id.*, p. 40: “Em suma, qualquer máquina é corte de fluxo em relação àquela com que está conectada, e é fluxo ou produção de fluxos à que está conectada com ela. É esta a lei da produção de produção. (...) Connecticut, Connect-i-cut, grita o pequeno Joey”.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 10: “homem e natureza não são dois termos distintos, um em face do outro, ainda que tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa\efeito, sujeito\objecto, etc.), mas uma só e mesma realidade essencial: a do produtor e do produto.”

¹⁵⁶ *Id.*, p. 9.

elas são tecnologias imateriais do humano, isto é, um conjunto das disposições, gestos, actividades, performances, que orientam as séries de desenvolvimento tecnológico¹⁵⁷. É como primado do social, do político, sobre o técnico que a máquina importa.

A influência de D&G é longamente apresentada por Lazzarato, em *Signos e Máquinas*¹⁵⁸, porque lhe convém explorar qual a dinâmica de produção da subjectividade típica do capitalismo. Nessa obra, recuperando o glossário gerado pel' *O anti-Édipo*, Lazzarato insiste na ideia de que no capitalismo a dinâmica de produção de subjectividade prevê, ou consiste, em dois dispositivos: o *grupo sujeitado* e o *grupo-sujeito*. O *grupo sujeitado* equipa-nos, fazendo-nos integrar uma roupagem social, enquanto o *grupo-sujeito* actua ao nível pré e supra individual¹⁵⁹, sendo na intersecção destes dois dispositivos que a subjectividade se joga, se constitui¹⁶⁰.

O *grupo sujeitado*, designando os papéis sociais, funciona como dispositivo de produção que, investindo sobre o social – sujeitando-o –, cria, através da linguagem, uma rede de significação e representação à qual ninguém pode escapar. O indivíduo assim produzido é, hoje em dia, o homem endividado¹⁶¹.

Ao contrário do *grupo sujeitado*, onde ocorre uma sujeição social, o dispositivo *grupo-sujeito* dá-se mediante um fenómeno de escravização maquínica ocorrendo via des-subjectivação, “através da mobilização funcional e operacional, não representacional e a-significante”¹⁶². No *grupo-sujeito*, o indivíduo deixa de ser visto como cidadão, mas sim como uma peça, uma roda-dentada, um componente que faz parte de uma engrenagem, de um agenciamento. A escravização maquínica significa,

¹⁵⁷ Deleuze, G., *Foucault*, pp. 59-60: “As máquinas concretas são as disposições bifformes; a máquina abstracta é o diagrama informal. Em suma, as máquinas são sociais, antes de serem técnicas. Ou melhor, há uma tecnologia humana, antes de haver uma tecnologia material. Não há dúvida de que esta desenvolve os seus efeitos em todo o campo social; mas, para que ela própria seja possível, é preciso que as ferramentas, é preciso que as máquinas materiais tenham sido seleccionadas de antemão por um diagrama, assumidas por disposições. (...) A tecnologia, portanto, é social, antes de ser técnica.”

¹⁵⁸ Lazzarato, M., *Signs and Machines: capitalism and the production of subjectivity*, trad. Joshua David Jordan, Los Angeles: Semiotext(e), 2014.

¹⁵⁹ *Id.*, p. 12.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 14.

¹⁶¹ *Id.*, p. 24.

¹⁶² *Id.*, p. 25: “(...) machinic enslavement occurs via desubjectivation by mobilizing functional and operational, non-representational and asignifying (...)”

pois, a gestão ou governo dos componentes de um sistema¹⁶³. A escravização é o modo de controlo e regulação de uma máquina técnica ou social, substituindo a escravidão humana. Com a escravização, no regime do *grupo-sujeito*, os indivíduos tornam-se *divíduos*, o qual não se opõe à máquina – Homem vs. Máquina –, mas é contíguo a esta, fazendo, juntos, um agenciamento «humano-maquínico» onde humanos e máquinas são recursivos e permutáveis, partes da produção, comunicação e consumo, num processo que os excede: “Nós já não agimos ou usamos, sendo essa uma característica do sujeito. Agora, apenas somos *inputs* e *outputs*, pontos de conjunção ou disjunção (...) em processos governados pela escravização”¹⁶⁴.

Já referi que este duplo regime investido por dispositivos funcionando, cada um a seu modo, a duas escalas – *sujeição social* e *escravização maquínica* –, colheu a sua inspiração directamente de *O anti-Édipo*, de D&G. Nesta obra, os dois autores esforçam-se por perceber sob que regime o desejo se manifesta, apresentando a tese de que o desejo investe sobre dois regimes, por um lado, apresentando-se sob os regimes estatísticos, ou de grandes números – regime *molar* –, por outro, detém-se nas singularidades e suas interacções – regime *molecular*¹⁶⁵. Os conceitos *molar* e *molecular* são mais facilmente compreensíveis relativamente à questão do *investimento*. Primeiro, a diferença entre eles nada tem a ver com número ou tamanho, nem se reporta a uma diferença entre o individual e o colectivo. São ambos, já, colectivos. Com efeito, a diferença tem a ver com dois tipos de colectivos, ou populações. O *molar* refere-se a largos agregados ou agrupamentos estatísticos que formam um todo durante o processo de integração. O *molecular* refere-se, por outro lado, a micromultiplicidades, ou melhor, a singularidades que se relacionam em sobrevoo. Mais claramente, mais do que dois tipos de grupo, *molar* e *molecular* referem-se a dois tipos de *investimento* grupais.

Nesta viagem pela obra deleuzo-guattariana, Lazzarato encontra inspiração para identificar dois regimes na produção da subjectividade – *grupo sujeitado* e *grupo-sujeito* –, sendo que um dispositivo investe directamente sobre o indivíduo – *grupo*

¹⁶³ *Ibidem*: “It means the «management» or «government» of the components of a system.”

¹⁶⁴ *Id.*, p. 26: “We no longer act nor even make use of something, if by act and use we understand functions of the subject. Instead, we constitute mere inputs and outputs, *a point of conjunction or disjunction* (...) [in] processes run and governed by enslavement.”

¹⁶⁵ Deleuze, G., e Guattari, F., *Op. cit.*, p. 292: “ (...) a molar que trata dos grandes números e dos fenómenos de massa, e a orientação molecular que, pelo contrário, se embrenha nas singularidades, nas suas interacções ou nas suas ligações à distância ou de ordens diferentes (...)”

sujeitado –, ao passo que o outro investe sobre aquilo designado como *divíduo* – *grupo-sujeito*. Se, no que respeita ao indivíduo, a evidência empírica não oferece resistência à sua inteligibilidade, já o *divíduo* surge como um conceito desconcertante, que pretende dar conta de que o *dividual* não é só uma peça, como feito em peças: as partes componentes de uma subjectividade já não se encontram unificadas num *Eu*. A inteligência, os afectos e sensações são componentes cuja síntese reside no agenciamento ou processo – constructo – em que entra. A escravização maquínica, investindo ao nível molecular – no *grupo-sujeito* – desterritorializa o sujeito, subtraindo-o das suas componentes e fazendo-as entrar, a cada vez, em agenciamentos locais¹⁶⁶.

2.2.1.3. Molecular, ou maquínico, representa uma mudança de natureza e não apenas de escala, relativamente à dimensão molar. A eficácia e poder do capitalismo devem-se à consagração destas duas dimensões, a molar onde intervém a sujeição social – transcendente – e a molecular, onde intervém a escravização maquínica – imanente¹⁶⁷.

Posto isto, uma acção política revolucionária não pode deixar de posicionar-se entre o molar e o molecular. Primeiro, convertendo a dimensão maquínica em formas de subjectivação que: “critiquem, reconfigurem e redistribuam os dualismos molares”¹⁶⁸ – homem\mulher, pai\filho, empregador\empregado – e os papéis e funções aos quais, desde a divisão do trabalho, estamos associados. Segundo, através da escravização que, enquanto des-subjectiva, pode ser tida como “oportunidade para produzir qualquer coisa para além do indivíduo paranóico, consumista, produtivo”¹⁶⁹. Assim, evita-se a falsa escolha entre ser condenado a uma função social, enquanto componente, entre vários, da máquina social: “e ser condenado a tornar-se um sujeito individual, capital humano, *homem*”¹⁷⁰.

Para além do poder de soberania, pastoral, exercido sobre a direcção, orientação dos indivíduos, é preciso ter em conta um outro tipo de poder exercido sobre os *divíduos*, neste caso, exercido não pelos Estados, mas pelas empresas privadas. No

¹⁶⁶ Lazzarato, M., *Signs and Machines: Capitalism and the production of subjectivity*, p. 27.

¹⁶⁷ *Id.*, p. 31.

¹⁶⁸ *Id.*, p. 36: “(...) that critique, reconfigure, and redistribute these molar dualisms.”

¹⁶⁹ *Ibidem*: “(...) opportunity for producing something other than paranoid, productivist, consumerist individualism.”

¹⁷⁰ *Ibidem*: “(...) being condemned to become an individual subject, human capital (...), «man».”

século XX, o conceito de governamentalidade, importado de Foucault, passou a significar “governo dos divíduos”¹⁷¹. Os divíduos têm uma existência estatística que os diferencia da individuação levada a cabo pelo poder pastoral. A governamentalidade dos divíduos, gerida por correntes, redes e máquinas, não se joga apenas nas representações individuais e comportamentos conscientes, como também nos desejos, crenças e na realidade pré-individual, inconsciente da subjectividade: “A governamentalidade é praticada na junção entre individual e dividual, formando-se a subjectivação individual do divíduo”¹⁷².

A escravização maquínica não é um dispositivo repressor ou ideológico; ela não mistifica. Ela encarrega-se dos seres humanos tanto pelo *lado de dentro*, ao nível pré-pessoal – dividual –, quanto do *lado de fora*, ao nível supra-pessoal – individual –, orientando-os para certos modos de percepção e sensibilidade inconscientes. A escravização maquínica formata o funcionamento básico do comportamento ao nível perceptivo, sensorial, afectivo, cognitivo e linguístico. Assim, vemo-nos encerrados sobre dois regimes: por um lado, escravizados pelos aparatos maquínicos dos negócios, comunicação, estado-social, finanças; por outro, estamos sujeitos a uma estratificação social que nos atribui papéis e funções produtivas enquanto usurários, produtores, telespectadores¹⁷³...

Os signos operam então, como já vimos, seguindo duas lógicas heterogéneas e complementares: primeiro, como escravização maquínica produzem operações, induzem acções e constituem *input* e *ouput*, conjunções e disjunções, componentes da máquina social e tecnológica; segundo, investindo como sujeição social “produzem significados, sentido, interpretações, discursos e representações através da linguagem”¹⁷⁴.

No capitalismo, tudo o que se produz ou pensa é-o por intermédio de agenciamentos colectivos que não consistem, propriamente, em indivíduos: incluem objectos, protocolos maquínicos, semióticas humanas e não-humanas. Da mesma forma, nunca é apenas um indivíduo que pensa, nunca um indivíduo que cria, mas uma rede,

¹⁷¹ *Id.*, p. 37: “Governmentality has increasingly meant the ‘government of dividuals.’”

¹⁷² *Id.*, p. 38: “Governmentality is practiced at the junction of the individual and the dividual, the individual as the dividual’s subjectivation.”

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Id.*, p. 39: “(...) they produce meaning, significations, interpretations, discourse, and representations through language.”

um indivíduo imerso em tradições de pensamento e práticas estéticas que o forçam a pensar e a criar¹⁷⁵.

Do ponto de vista do dispositivo de escravização maquínica, isto é, do *grupo-sujeito*, a participação social do indivíduo, dando-se enquanto indivíduo, e a sua consequente agregação a determinada máquina, consoante o escopo em perspectiva, está assegurada. Assim, toda a gente é produtiva¹⁷⁶, melhor, toda a gente é produtora porque mantém a máquina em funcionamento. Com efeito, uma vez que os desejos são a medida da produtividade, isto é, que o desejo é o elemento de ligação, construção, de produção de agenciamentos, pode dizer-se da economia política que é uma economia subjectiva, pois “a questão da produção é inseparável do desejo”¹⁷⁷.

2.2.1.4. O capitalismo contemporâneo já não assenta essencialmente sobre a base produtiva, abrindo uma descontinuidade relativamente ao capitalismo clássico do tempo de Smith e Marx em que à produção dos proletários se contrapunha a anti-produção dos criados, que se limitavam a consumir e não a produzir novas riquezas. Lazzarato, via D&G, adopta esta concepção para definir o mundo financeiro em que vivemos, para, na confrontação com a indústria, o considerar anti-produtivo. Nos dias de hoje, a anti-produção já não se opõe à produção, nem a faz desacelerar, caracterizando mesmo “todo o sistema capitalista”¹⁷⁸, sendo dele um dispositivo indispensável. É a anti-produção que produz a falta onde há em demasia, o que faz do crescimento – a demasia – “uma promessa de felicidade jamais realizada ou realizável”¹⁷⁹, porque se alimenta da falta por si instituída. Se o nível de bem-estar potencial encontra hoje níveis sem precedentes na história da humanidade, a sua realização, isto é, a sua disponibilidade, o bem-estar *de facto* acaba por ser controlado e gerido pela produção da falta.

Como receita para romper a dinâmica da dívida, da sua moral da culpa que produz o medo, que desintensifica as forças vitais a actuarem no Homem, como índice de resistência, Lazzarato recorda-nos que “o ateísmo liberta a humanidade de todos os

¹⁷⁵ *Id.*, p. 44

¹⁷⁶ *Id.*, p. 50: “(...) everyone is «productive»...”

¹⁷⁷ *Id.*, pp. 50-1: “The question of production is inseparable from that of desire...”

¹⁷⁸ Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*, p. 177: “a todo el sistema capitalista”

¹⁷⁹ *Id.*, p. 178: “una promesa de felicidad jamás realizada ni realizable”

sentimento de dívida (...) é inseparável de uma espécie de *segunda inocência*”¹⁸⁰. Resta-nos, portanto, lutar contra o ressentimento e a má-consciência, contra o dever e a previsibilidade que definem os nossos contornos, temos que ser capazes de anular o espectro do endividamento que interiorizado, molecularizado, infesta a nossa existência.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 189: “«El ateísmo libera la humanidad de todos los sentimientos de deuda» (...) es inseparable de una especie de *segunda inocencia*”

2.3) Genealogia da dívida

2.3.1. Mas combater aquilo que mortifica, o que nos afasta da nossa vontade de viver, significa enfrentar o sistema-mundo. Implica, portanto, a criação de estratégias que coloquem em causa a dívida, que a critiquem naquilo que arbitrariamente a propõe como natural, habitual, costumeira e, simultaneamente, promovam uma alternativa ao colete-de-forças do controlo que, por via da dívida, se exerce sobre as populações dispondo-as aos interesses do capital. Neste sentido, parece-me inevitável um estudo prospectivo acerca da genealogia da dívida, pois só assim se percebe qual a conjuntura especial que a fomenta.

O termo genealogia parece surgir em desalinho com o âmbito teórico que, neste capítulo, optei por tomar de empréstimo. Se, de ora em diante, seguirei os contributos teóricos de diversos antropólogos, abrigando-os sob o guarda-chuva da genealogia, isso não se deveu a qualquer tique esquizóide. Deve-se, isso sim, por considerar a antropologia como um âmbito – até aqui suspeito, subvalorizado – capaz de fecundar a filosofia mas, também, por dar um uso metodológico, e não etimológico, ao termo «genealogia». Com efeito, por genealogia considero o método foucaultiano que consiste no levantamento do conjunto das práticas que levaram a dívida a ser aquilo que se entende que seja, isto é, trata-se de averiguar as forças enviesadas, silenciosas, inauditas, subterrâneas, em suma, o inominável que contribuiu, e contribui, para que a dívida produzisse efeitos, ou seja, trata-se da reconstituição do campo de forças que foi determinando, ao longo do tempo, a biografia da dívida, sem, com isso, ter procurado o “momento pristino”¹⁸¹, para recuperar a feliz expressão de Todd May, o ponto zero, a origem de onde a dívida emana. Assim, a genealogia não consiste em um domínio distinto da arqueologia, que visava encontrar as estabilidades nos discursos e nos saberes, mas de uma dimensão complementar que procura perceber como é que dados discursos foram investindo diversas práticas e instituições que determinaram modalidades de exercício de poder. Ou seja, em lugar de observar o exercício de poder na sua dimensão negativa – naquilo que ele reprime, proíbe, nega –, o que me interessou foi apreender aquilo que no exercício de poder existe de positivo – a sua capacidade

¹⁸¹ May, T., *The philosophy of Foucault*, Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2006, p. 63: “There is no pristine moment of origin, no point of creation. Everything begins dispersed, without centre or unity”

para intensificar, incitar, modular –, na sua capacidade para produzir o real. O método genealógico caracteriza-se, portanto, pela procura das forças dispersas que actuam em surdina e que subterraneamente foram criando unidades de acção e de sentido e que, no caso da dívida, a foram encapsulando naquilo de que ela foi sendo nome, daí Todd May dizer que a genealogia recai sobre “o estudo das operações de poder não-soberano da nossa era”¹⁸², fazendo dela “a ciência da micropolítica”¹⁸³. Com efeito, o que pretendi através da reabilitação deste método foi conferir visibilidade às regras de formação que foram estruturando as práticas que se constituíram como dívida, tarefa que teria sido impossível sem o contributo do estudo clássico de Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*¹⁸⁴.

2.3.2. A obra de Mauss, recuperando as práticas sociais de diversas sociedades ancestrais, começa por se debruçar sobre a dinâmica do *potlatch* – significando “essencialmente «alimentar», «consumir»”¹⁸⁵, é marcadamente uma prática de rivalidade que acentua o antagonismo –, que se baseia na obrigação. Nas sociedades arcaicas, aquele que é alvo de dádivas, não só se vê na obrigação de aceitar, como se vê, num segundo momento, em diferido, obrigado a retribuir. Assim, a aceitação da dádiva implica estar à altura, não se deixar humilhar na escada social, um desafio em “provar que não se é desigual”¹⁸⁶, uma obrigação, portanto. Mauss refere que o sistema de prestações, esse sistema de trocas, apenas aparentemente designa a esfera económica, extravasando-a em larga medida, pois o que se troca não são “exclusivamente bens e riquezas”¹⁸⁷, mas coisas sem utilidade, bens imateriais – como amabilidades –, serviços e que, portanto, apenas «preferencialmente» se tratam de acções voluntárias, pois o que está em causa é o estabelecimento ou manutenção de alianças.

¹⁸² May, T., *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993, p. 111: “genealogy is the study of nonsovereign operations of power in the present age”.

¹⁸³ *Ibidem*: “Genealogy is the micropolitical science”.

¹⁸⁴ Mauss, M., *Ensaio sobre a dádiva*, trad. António Filipe Marques, Lisboa: Edições 70, 2011.

¹⁸⁵ *Id.*, p. 59.

¹⁸⁶ *Ibidem*

¹⁸⁷ *Id.*, p. 58.

O que é que, então, na coisa recebida obriga à retribuição? Segundo Mauss, trata-se “de a coisa recebida não ser inerte”¹⁸⁸, isto é, mesmo já não estando na posse do doador, há qualquer coisa dele que permanece nela, permitindo-lhe, através dela, dominar o beneficiário. É esta ideia reitora que caracteriza estas sociedades como sendo, não de acumulação, mas da circulação da riqueza¹⁸⁹. Daqui se segue – mediante o vínculo inquebrável que o doador estabelece com o beneficiário via objecto doado – que a ligação não se estabelece estritamente no plano material, mas, acima de tudo, trata-se de uma vinculação das almas, imaterial, afectiva.

Pode concluir-se que esta dinâmica das prestações, que percorre a sociedade de ponta a ponta, que é um «facto social total», tem por propósito expor os sujeitos à sua condição essencial: o homem é um animal que mede, que se mede a si, mas que, essencialmente, se mede relativamente aos outros e que, com isso, vai assegurando a sua posição no seio do grupo. É esta obrigatoriedade sistémica que garante ao homem a igualdade, ainda que formal, de situação, pois o usurário de hoje é o devedor de amanhã. O *potlatch* parece ser, então, um mecanismo que assegura a circulação dos bens, assim como dos estatutos – ora redefinindo-os ora validando-os –, visando uma homeostasia temporária, um equilíbrio precário, uma igualdade instável – porque meramente formal: todos estão sujeitos às mesmas regras –, reconhecendo, nessa necessidade arbitrária de equilíbrio, o facto de a instabilidade, o desequilíbrio, a assimetria serem dados à partida, serem as condições basilares da experiência humana.

Esta prática organizativa do *socius*, baseada na prestação total, possui, de acordo com Mauss, três momentos: a obrigatoriedade em dar é seguida de uma obrigatoriedade em retribuir e intermediada por uma obrigatoriedade em aceitar¹⁹⁰, o que dá a ideia de este sistema de dádivas ser pouco ou nada espontâneo, se encontrar sob um regime estrito de codificação social, por representar uma regra social – ainda que implícita – tal como, hoje em dia no mundo ocidental, a permissão prioritária de passagem dada às senhoras.

Outro aspecto importante do *potlatch* refere-se à relação estabelecida entre deuses e homens. A prática sacrificial remete para uma divinização do mundo arcaico, onde os homens, antes de negociarem entre si, viam-se na obrigação de reembolsar os

¹⁸⁸ *Id.*, p. 69.

¹⁸⁹ *Ibidem*: “E aqui está a ideia-mestra que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatória das riquezas, tributos, dádivas”.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

deuses, seus antepassados protectores e condição de possibilidade, pelo que o mais importante para os homens, em primeiro lugar, consistia no reembolso aos deuses, fazendo funcionar o sacrifício que teria “por objectivo ser uma doação necessariamente retribuída”¹⁹¹, isto é, uma doação de segunda ordem, um reembolso que estaria a reagir a uma doação primeira, por parte dos deuses, ou antepassados mitológicos, reacção àquilo que foi a criação das condições de realidade dos homens de então. Os sacrifícios não são, portanto, uma mera mostra de riqueza, mas antes, um contra-préstimo, um reembolso, via alma do sacrificado – relação entre imaterialidades: imaterialidade da alma do sacrificado com a imaterialidade dos deuses –, que os homens estabeleciam com os seus aliados iniciais. Também, a ideia de “comprar” aos deuses os objectos – matérias-primas – que vão ser trabalhados, assim como a paz¹⁹², lembra a estranheza que as comunidades primitivas tinham relativamente à propriedade privada. Aquilo que se possui só se possui depois de negociado com os deuses, fazendo ver o quão rudimentar é a ideia de propriedade nas comunidades ancestrais. O mundo pertence aos deuses, e quem quiser dele tomar parte, quem o quiser usar tem que, antes de mais, negociar essa possibilidade com eles através de práticas sacrificiais, sendo que nada do mundo haverá alguma vez de pertencer ao homem. O essencial do mundo, será, com base na ideia holística sob tutela divina, a da circulação total, daí o cariz obrigatório do *potlatch* que, como já se viu, implica três injunções: dar, aceitar, retribuir¹⁹³.

Na verdade, esta ideia de «contrato sacrificial» parece encerrar, não só uma prática social ancestral, como, antes de mais, uma cosmovisão. Mas esta foi a implicação que Mauss não soube, ou não quis tirar. Talvez a visão de um mundo tutelado por deuses e espíritos implicasse, constantemente, a prática de desapossamento por parte dos titulares de riquezas – daí o *potlatch* –, uma vez que num mundo natural mitificado, em que qualquer fenómeno natural careceria de uma explicação mitológica, o homem enriquecido, qual herói solar, estaria no caminho prometaico da deidade, atitude desafiadora não admissível em um mundo pautado pela dissonância e clivagem entre patamares celestial e terrestre, sagrado e mundano. Talvez, então, o *potlatch* seja,

¹⁹¹ *Id.*, p.74.

¹⁹² *Id.*, p. 75: “As dádivas aos homens e aos deuses têm por finalidade comprar a paz com uns e outros.”

¹⁹³ *Id.*, pp. 74-5: “«que o proprietário deve aí “comprar” aos espíritos o direito de realizar determinados actos sobre “a sua”, na realidade sobre a “propriedade deles”. (...) Além disso, enquanto que a noção de comprar parece muito pouco desenvolvida no costume civil e comercial dos Toradjas, a dessa compra aos espíritos e aos deuses é, pelo contrário, perfeitamente constante»”.

enquanto signo de excesso – excesso de predicados humanos e purga total desse excesso – um procedimento de saneamento, de reenvio para uma posição terrena, distanciada da afronta e cólera divinas por parte do homem-superior, homem *dionisíaco*, do homem enriquecido, capaz de bens excedentários que, apenas temerário da ira divina, se vê livre das suas posses mas que, com isso, se vê, simultaneamente, na posse de dois bens imateriais: a rectificação da trajectória da sua conduta e consequente pacificação da sua relação com os deuses, assim como a honradez e o prestígio sociais.

Nas sociedades da dádiva, o vínculo imaterial que se estabelece entre credor e devedor designa um vínculo temporal, vital. Aquilo que o credor adianta é uma potencialidade – de que se vê privado – ao devedor, a qual se torna, por se tratar de um âmbito vital – e na vida o tempo não anda para trás –, impagável, pois retomando a expressão de Malinowski, trata-se de uma dádiva que «aferrolha», que vincula perpetuamente¹⁹⁴. Esta ideia é explicada pela prática do *basi*, dos juros de mora que parecem ter em consideração esse tempo em que o doador se vê materialmente despotenciado, privado daquilo que deu sem que tenha sido devidamente ressarcido, ou seja, pelo desequilíbrio intencionalmente instalado, e do qual se alimenta. Esse entre-tempo, o tempo em que nada acontece – nada de material, mas onde ocorre a maturação imaterial da assimetria –, entre a dívida e o seu devido reembolso, é tempo vital perdido pelo doador, o qual é alvo de recompensa por via dos juros de mora, o *basi*.

Ao avançar a hipótese de que as dádivas obedecem a um sistema de circulação que ocorre em diferido, isto é, de que a dádiva é uma obrigação de contraprestação que se dá no tempo, implicando “necessariamente a noção de crédito”¹⁹⁵, Mauss habilita-se a concluir que a troca não é o princípio primitivo, o princípio base da economia mas, ao invés, é o sistema de dádivas que originará a troca, tanto quanto a compra-venda e o empréstimo¹⁹⁶. Neste sentido, referindo-se ao crédito, Mauss irá sustentar o não-dito de que a génese do sistema de dádivas – enquanto elemento original da economia – radica

¹⁹⁴ *Id.*, p. 98: “Se se for incapaz de retribuir, pode-se, em rigor, oferecer um *basi* que apenas «rompe» a pele, não a morde, não acaba a questão. É uma espécie de presente de espera, de juros de mora; apazigua o credor ex-doador, mas não liberta o devedor, futuro doador.”

¹⁹⁵ *Id.*, p. 109.

¹⁹⁶ *Ibidem*: “A evolução não fez passar o direito de economia de troca à venda e esta do contado ao termo. Foi sobre um sistema de presentes dados e recebidos a termo que se edificaram, por um lado, a troca, por simplificação, por aproximações de tempos outrora separados, e por outro, a compra e a venda, esta a termo e a contado, e também o empréstimo.”

no desequilíbrio, na assimetria, no diferencial de poder. Com este contributo, Mauss está a garantir, ainda que de forma camuflada e espinhosa, a incontestabilidade da ideia de que a economia é um subproduto da política, que a relação económica, para se estabelecer, necessita de sedimento, de terreno já lavrado, de diferenciais onde se instalar, e todo esse terreno germinativo diz respeito ao político. Mauss está, assim, a abjurar inconscientemente a tese que pretende difundir, de que os sujeitos das sociedades arcaicas eram “menos tristes, menos avaros, menos sérios”¹⁹⁷ do que a índole subjectiva que é posta em circulação nas nossas sociedades ocidentais contemporâneas. Ora, assente no mesmo primado do político sobre o económico, que Mauss desvela e desvenda sem reconhecer, a génese e constituição do *socius* parece ainda atrelada ao movimento primitivo da sua constituição. As sociedades arcaicas não eram, ao contrário daquilo que Mauss pretende promover, o lugar do Homem bom, do bom-selvagem, do Homem decantado na sua mais pura e fina forma: a da bondade natural. Todos os traços maléficos, transgressores, perversos, diabólicos que se julgara terem sido acomodados ao longo do desenvolvimento e complexificação do *socius* estavam, desde logo, na sua génese.

2.3.3. Com a pretensão de actualizar o monumento teórico de Mauss, Maurice Godelier, em *O enigma da dádiva*¹⁹⁸, percebe que, nas dádivas, o objecto posto a circular “é simultaneamente dado e guardado”¹⁹⁹, sendo guardada a propriedade do objecto por parte do doador e dado, concedido como donativo, apenas o seu uso, o direito de titularidade do objecto.

Durante o seu percurso expositivo, confrontando-se com o facto de a dívida ser eterna, isto é, apesar da dádiva ser reembolsada, o efeito da dádiva inicial não é cancelado, Godelier observará uma cisão entre os conceitos de propriedade e de titularidade. De acordo com o autor, se a contra dádiva não anula a dívida implicada na dádiva original é porque há algo na “«coisa» dada que não foi verdadeiramente separada, desunida completamente daquele que a deu”²⁰⁰; apesar da coisa ter sido dada, ela não foi alienada daquele que a deu, o seu proprietário mantém sobre a coisa dada o seu direito apesar de entregar a tutela dessa coisa – a sua titularidade – ao seu congénere

¹⁹⁷ *Id.*, p. 214.

¹⁹⁸ Godelier, M., *O enigma da dádiva*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2000.

¹⁹⁹ *Id.*, p. 109.

²⁰⁰ *Id.*, p. 56.

alvo de dádiva. É por isso que “a coisa dada carrega consigo algo que faz parte do ser, da identidade daquele que a dá”²⁰¹. Isto pode parecer paradoxal para o cidadão do mundo ocidental contemporâneo, habituado a que os agentes contratantes sejam independentes entre si, isto é, que estejam desobrigados a partir do momento que a viabilidade do contrato esteja garantida; a obrigação a que aquele que recebe está sujeito relativamente àquele que lhe cede algo termina assim que este é restituído por intermédio de um elemento abstracto, mediador, unidade de medida: a moeda. Percebe-se, então, que a coisa cedida é alienada assim que restituído o devido pagamento, isto é, que os agentes do contrato se encontram desobrigados entre si. Porém, esta relação de compra-venda é muito estranha ao circuito económico-moral da dádiva, uma vez que a coisa dada continua a permanecer como património daquele que a deu e este continua a retirar daí “uma série de «vantagens»”²⁰². Para um observador ocidental, este vai-e-vem implicado na dádiva não fará grande sentido. Isto quando consideramos o caso em que o objecto dado não é retribuído mas re-dado, o que faz paradigmaticamente a ocasião enigmática da dádiva. Todavia, este percurso de ida e volta nada tem de accidental, nele se estabelecem ou fortificam laços, criando uma “dupla relação de dependência recíproca”²⁰³. Esta relação é dupla porque o doador não só continua presente na coisa dada como exerce uma força, determina de certa maneira “*aquele* a quem dá”²⁰⁴ e a aceitou. Assim, aceitar uma dádiva encontra-se para além de aceitar uma mera coisa, implica, acima de tudo, aceitar que o seu doador exerça sobre si uma força determinante, obrigando-o à retribuição. Ora esta força reside exactamente na ideia de propriedade eterna que o doador tem sobre a coisa doada onde, apesar de delegar a sua titularidade, o seu direito de uso, ele continua, qual marca-d’água, miscigenado na coisa dada e, com isso, segue exercendo a sua influência através dela.

Assim, o sistema de dádivas funciona como um elástico em que as duas pontas asseguram, simultaneamente: a sua dilatação, no acto de dar – estendendo o seu poder de uso –, assim como a sua contracção, no facto da propriedade da coisa dada ser mantida, guardada pelo doador, o que garante não só a circularidade, a homogeneização, a coesão e a paz social de determinada comunidade como, também, as relações de vinculação pessoa a pessoa. O efeito *boomerang* protagonizado pela dádiva é, assim,

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Id.*, p. 57.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Id.*, p. 58.

uma arma de arremesso que visa capitalizar o nome do doador, pois ao longo do seu percurso, quando posta em circulação, o interessante é que ela “se carregue cada vez mais de vida, de «valor»”²⁰⁵, o que criará prestígio ao engrandecer o doador.

Percebe-se assim como, ao transformar a «velha moral da dádiva em princípio de justiça»²⁰⁶, as sociedades ancestrais conseguiram, através da circulação das riquezas – uma vez que nem sempre a riqueza era completamente destruída, mas recolocada no sistema de bens da comunidade –, dois feitos de ordem antagónica: a homogeneização material do grupo, o que lhe vai conferindo consistência, solidez, paz social ao colocá-lo ao abrigo das desigualdades e, simultaneamente, a criação imaterial de hierarquias perversas, pois tendo por génese um mecanismo que parece visar o desmantelamento das hierarquias entre os homens²⁰⁷, o que se consegue é exactamente aprofundar a clivagem entre homens capazes – os superiores –, e inferiores. Se a moral da dádiva, tomada enquanto princípio de justiça, cria a sociedade – um tipo de sociedade –, ela cria, também, subjectivamente o Homem *menor*.

A tese fundamental desta obra de Godelier consiste na verificação da existência de dois pólos contraditórios na estruturação das práticas sociais: “trocar e guardar, trocar para guardar, guardar para transmitir”²⁰⁸. Segundo Godelier, é necessário, a par daquilo que circula, que existam âncoras, pontos fixos que funcionem como limiares mínimos de identidade que é suposto preservar. Esses momentos de fixidez, isso aí que é posto fora de circulação, funciona como o batente regressivo do circuito de bens materiais e imateriais que fomentam a proliferação de uma comunidade que, assim, não deve esquecer a sua história e, com isso, preservar a sua identidade. Esta ideia apenas retoma a evidência da necessidade de um princípio de estabilidade implicado no funcionamento das sociedades ancestrais que visaria a previsibilidade, a normalização da vida. O homem parece ter necessitado de apagar da sua consciência “a *presença activa* do homem na *sua própria origem*”²⁰⁹, o que faz com que o sagrado torne o social

²⁰⁵ *Id.*, p. 111.

²⁰⁶ Mauss, M., *Op.cit.*, p. 76.

²⁰⁷ *Ibidem*: “Némesis vinga os pobres e os deuses do excesso de felicidade e de riqueza de certos homens que delas se devem desfazer: é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça; e os deuses e os espíritos consentem que as partes que se lhes davam e que eram destruídas em sacrifícios inúteis sirvam para os pobres e para as crianças”.

²⁰⁸ Godelier, M., *Op. cit.*, p. 201.

²⁰⁹ *Id.*, p. 222.

opaco a si próprio. Mais, seria uma necessidade que o social subtraísse de si a consciência de ser uma construção humana, isto é, foi necessário que o social se sacralizasse de alguma forma. É daí que surgem as personagens míticas enquanto bastiões do um modo de vida, de um *status quo*, “sacralizados, idealizados”²¹⁰ e que, portanto, não podem sofrer contestação. A bem da preservação da sociedade, um fundo de opacidade referente às suas origens, ao papel activo e criativo do homem na sua destinação, teve que ser posto fora do seu circuito, teve que ser sacralizado, tornado monumento, alvo de culto, preservado, continuado a fim de que o comum, o bem de todos, fosse servido.

Esta deriva pelo sagrado revela, então, que a relação entre deuses e homens é de uma assimetria insanável, e isto por três razões: primeira, porque os deuses, no início, deram aos homens sem que estes algo tivessem pedido; segunda, aquilo que foi dado: “o mundo, a vida, a morte”²¹¹ é de tal magnitude que ao homem nada resta para re-dar; terceiro, porque a maior dádiva dos deuses é, uma vez que deles está ausente o circuito das obrigações, a sua permissão em receber, quando “têm «a bondade» de aceitar”²¹², quando adoptam uma atitude passiva.

No sentido de aprofundar a importância da religião nas sociedades arcaicas, Godelier vai mais longe ao dizer que, ainda que não tenham sido as religiões a criar as assimetrias sociais, elas forneceram o paradigma da assimetria ao plantar a ideia de “seres infinitamente mais poderosos do que os humanos e aos quais estes estão encadeados por um dívida original que nenhuma contra dádiva da sua parte poderá anular”²¹³, aos quais é necessário oferecer preces, sacrifícios. Foi neste contexto que as religiões forneceram o molde das “relações hierárquicas, assimétricas, origem simultaneamente de obrigações recíprocas e de relações de obediência situadas para além de qualquer reciprocidade”²¹⁴.

O autor francês termina a sua obra afirmando que, hoje em dia, a política ocupa o lugar que outrora fora da religião. Através da inalienabilidade dos direitos individuais que os indivíduos dão a si próprios, através desta dádiva, os homens fundam e orientam

²¹⁰ *Id.*, p. 225.

²¹¹ *Id.*, p. 238.

²¹² *Ibidem.*

²¹³ *Id.*, p. 247.

²¹⁴ *Ibidem.*

“as suas relações sociais públicas”²¹⁵, o que concede à Constituição o cariz de objecto sagrado que os homens sempre pensaram ser proveniente dos deuses, prótese que estes lhes haviam dado para os ajudar a viver juntos. Ora, tomando a política o lugar que outrora fora da religião, o risco em que incorre é o de sacralizar-se. Neste sentido, torna-se capital profanar a política, entregá-la, redá-la ao domínio dos homens, que não é mais do que criar estímulos para que os homens se encarem a si próprios como motor e autores da História.

2.3.4. Ora, é este resíduo que fica «para além de qualquer reciprocidade» que a teoria antropológica *mainstream* sempre desconsiderou. Ao recuperar os contributos colhidos de um dos seus pais fundadores, a antropologia fixou no seu éter a *reciprocidade* como conceito matriz fundador e organizador do *socius*.

Observe-se o modo como, no caso de Bronislaw Malinowski, em *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*²¹⁶, o sistema de prestações mútuas no interior de determinada comunidade arcaica encontra no conceito de reciprocidade a base da estrutura social. Para o autor, a compulsão para que os indivíduos cumpram determinada função social – seja a pesca, a colheita de hortaliças, ou outra tarefa social qualquer – extravasa as determinações do ordenamento jurídico da comunidade, residindo em qualquer coisa mais forte, mais vinculativa, que vai permitindo a estabilização da comunidade em causa, mediante uma cadeia de serviços mútuos que são prestados em rede e, observa o autor, constitui mesmo a condição de possibilidade, o modelo conferido às instâncias do direito, ao estabelecer que cada um desses serviços mútuos “será recompensado em data ulterior”²¹⁷, ou seja, que esses serviços mútuos, que essa cadeia baseada na reciprocidade que premeia toda a vida tribal, encontra na dívida – enquanto obrigação, cujo cumprimento implica um diferimento temporal – o seu princípio reitor universal. Mas qual é a limitação deste tipo de raciocínio que tende em ver a reciprocidade – o princípio de dar e de receber – como o elemento matriz do *socius*, como «facto social total», para recuperar a terminologia de Mauss? É que, desde a sua origem, a antropologia – de Malinowski a Mauss, passando por Lévi-Strauss e, hoje em dia, David Graeber – tende a considerar o *socius*, à luz da ideia de

²¹⁵ *Id.*, p. 265.

²¹⁶ Malinowski, B., *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, trad. Martim Velho Sottomaior, Lisboa: Editora Meridiano, 1976.

²¹⁷ *Id.*, p. 48.

reciprocidade, como uma arena de neutralidade. A reciprocidade é entendida como a compulsão para suprir qualquer desarranjo momentâneo, para organizar qualquer desequilíbrio suscitado, para neutralizar qualquer diferencial criado. Ora, a reciprocidade assim pensada encontra-se refém de uma ideia de neutralidade, de equilíbrio, de igualdade que seria, precisamente, o horizonte do social; repor o equilíbrio e, consigo, o benefício de ambos os termos, “por igual”²¹⁸, da equação. Malinowski chega mesmo a dizer que o ordenamento jurídico tem por missão “acabar rapidamente com um estado de coisas ilegal ou intolerável, de restabelecer o equilíbrio na vida social”²¹⁹, ideia com a qual não podia concordar mais, não por ser um neutralizador do desequilíbrio *de facto*, mas por extingui-lo *de jure*.

Também David Graeber, na sua obra *Dívida: Os primeiros 5000 anos*²²⁰, se encontra vinculado a esta ideia de reciprocidade, ou à dimensão neutral de um *socius* que a produziria. Apesar de o autor britânico concluir, na linha de Nietzsche, que a génese da sociedade endividada radica no seu historial de violência, guerra, estupros, rapina, conquista, em suma, na imposição dos mais fortes sobre os mais fracos, para o autor é a troca que gera a dívida, daí não antever uma hipótese de sobrevivência das relações humanas face à exacerbação da dívida. Esta aceção – de a troca ser o plano germinativo da dívida – onde a reciprocidade, durante o período em que a dívida não é paga, fica suspensa, releva da concepção que o autor tem de que a dívida não é mais que uma fase, “uma troca que ainda não se completou”²²¹. Contudo, parece ser importante pensar a dívida noutros moldes, apartada da dinâmica das trocas. A dívida não é meramente uma fase no processo de troca, mas, ao irromper, ela aloja-se num diferencial, não numa igualdade, que visa explorar. A haver troca, esta terá sempre como notação genética a relação credor-devedor, cujos propósitos são bem distintos do mecanismo da troca.

Neste sentido, a sociedade consiste numa topologia de dívidas. Pensar a dívida como uma obrigação quantificada – Graeber – significa estar cego quanto àquilo posto em jogo pela dívida. O que a dívida visa é a vinculação, não a troca. Imaginar as relações humanas sob o signo da dívida, como Graeber a pensa – processo de desequilíbrio, que medeia uma troca, mas que pressupõe um equilíbrio primogénito que

²¹⁸ *Id.*, p. 56.

²¹⁹ *Id.*, p. 125.

²²⁰ Graeber, D., *Debt: The first 5000 years*, London: Melville House, 2014.

²²¹ *Id.*, p. 121: “‘A debt, then, is just an exchange that has not been brought to completion’”.

urge restaurar – implica estar-se dominado por uma preconcepção neutral, pristina, virgem, de um *socius* autêntico. O mais essencial, que é o mais insidioso e opaco também, é o resíduo de dívida que foge à quantificação, que lhe fica aquém sem, com isso, deixar de produzir efeitos, efeitos na produção da subjectividade dos homens.

Uma linha antropológica dissonante com as que até aqui me conduziram é a explorada em *Metafísica Canibal*²²², por Eduardo Viveiros de Castro. A descontinuidade é marcada, desde logo, pelo propósito da obra que visa, por via da filosofia, produzir uma revivificação da antropologia. Com efeito, o autor brasileiro concebe a antropologia como uma *ontografia comparativa*, uma descrição comparativa do *ser*, ou melhor, daquilo que cada comunidade, cada colectividade concebe como o que seja *ser*. Assim, uma teoria antropológica não pode deixar de estar vinculada à tarefa de forjar uma rede de conceitos que esteja “sintonizada com a criatividade e a reflexibilidade de cada colectivo, humano ou outro qualquer”²²³. É nesta linha que o autor entende a concepção Lévi-Straussiana de pensamento selvagem, não enquanto pensamento do selvagem, o que conferiria uma nova apresentação, nova imagem do pensamento selvagem, mas enquanto tentativa de projecção de uma “outra imagem do pensamento”²²⁴; o pensamento selvagem não implicado na ideia da apresentação de um outro selvagem, mas de uma outra imagem do pensamento, de uma outra forma de pensar. É neste sentido que a filosofia, pela mão de D&G, vem fecundar a antropologia de Viveiros de Castro, tornando-a numa «metafísica experimental», pois passa a tratá-la como “prática etno-antropológica de criação de conceitos”²²⁵, visando uma constante descolonização do pensamento, isto é, produz uma deriva na antropologia, a qual, por via da filosofia, se traduz no apagamento de uma forma imperialista de pensar. Através da antropologia, entendida enquanto campo geofilosófico que pretende dar conta das singularidades dos processos de pensamento de cada um dos colectivos ancestrais, o autor promove um processo de transversalidade e interferência entre antropologia e

²²² Viveiros de Castro, E., *Cannibal Metaphysics*, trad. Peter Skafish, Minneapolis: Univocal, 2014.

²²³ *Id.*, p. 43: “...to forge an anthropological theory of the conceptual imagination, one attuned to the creativity and reflexivity of every collective, human or otherwise.”

²²⁴ *Id.*, p. 79: “Lévi-Strauss’ profound idea of *savage thought* should be understood to project another *image of thought*, not yet another *image of the savage*”.

²²⁵ *Id.*, p. 92: “ethno-anthropological practice of the creation of concepts”.

filosofia; a filosofia, enquanto criação de conceito, aplicada a uma colectividade, redefinindo a “antropologia como ‘filosofia com um povo’”²²⁶.

Mas este impulso reformador não é mera questão epistemológica, matéria de método que deveria lançar a antropologia em novas bases; também os seus conteúdos são explorados a contrapelo. Concretamente àquilo que me diz respeito, o contributo de Viveiros de Castro é assinalável, não só porque me permite justificar os argumentos que organizam o eixo gravitacional do meu entendimento sobre a dívida, como, também, ao fazê-lo, validam-me perante – e ao arrepio – os grandes mestres da antropologia. De acordo com Viveiros de Castro, as dádivas trocadas, ainda que recíprocas, não fazem da troca um movimento menos violento, pois no acto de dar está condensada a obrigação em agir, em ser-se agido mediante a retribuição; em suma, em cada dádiva encontra-se camuflada uma imposição, uma injunção, um aferrolhamento do outro. Não existe um patamar de igualdade em que as trocas ocorreriam numa base de reciprocidade, apenas diferenciais a explorar, *recursividade* e não *reciprocidade* é a novidade que a dádiva traz consigo; a circularidade normativa da «dádiva-dívida», típica das sociedades ancestrais serve apenas para pôr o acento numa impressão elementar: “a vida é roubo”²²⁷. É que a reciprocidade pensa a dívida enquanto troca que ainda não se completou, pressupondo uma neutralidade primogénita que convém recuperar, enquanto que a recursividade, pensando a diferença de potencial entre os envolvidos na troca como tendendo para zero mas nunca “completamente anulada”²²⁸, deixa ver o estupro, a violência que a dádiva, enquanto injunção, obrigação para a acção daquele que foi agido, sempre dissemina.

A receita de Viveiros de Castro consiste em levar a sério o pensamento indígena, o que se traduz em encontrar nessas formas singulares de pensamento virtualidades insuspeitadas que possam produzir em nós novidade, que possam libertar-nos para encontros que o nosso modo de pensamento nos não permite.

2.3.5. Mas as reverberações da reciprocidade não se ficam pela materialidade do comércio das dádivas. Há algo de imaterial, um resíduo espúrio que subsiste, minando, a ideia de reciprocidade. O que não se deixa perceber naqueles que consideram a

²²⁶ *Id.*, p. 192: “anthropology as ‘philosophy with the people in’”.

²²⁷ *Id.*, p. 167: “Life is theft.”

²²⁸ *Id.*, p. 176: “the difference of potential between partners tends towards zero ‘but is never completely annulled.’”

reciprocidade como a ideia estruturante do *socius*, contribuindo para a enorme confusão que envolve a dívida, é que aquilo que está em jogo nas sociedades da dádiva não é o puro trânsito material e imaterial – que faria dessas sociedades amigas do equilíbrio –, a troca, mas a marcação de distâncias e a criação de alianças. Com efeito, foi necessário elevar a dádiva a princípio normativo para tornar efectivas as obrigações de si decorrentes. É, portanto, através de um trânsito coxo – assegurado pela tripla obrigação: dar, aceitar, retribuir –, onde o equilíbrio necessário à paz social é arbitrado, que se percebe que a diferença de potencial entre quem dá e quem recebe, apesar de tender para zero na medida do acto de re-dar, o que configuraria a reciprocidade, não deixa de ser mero «em vias de», acaba por nunca acontecer, o que, a ser alguma coisa, faz da reciprocidade um acto falhado. Porém, como forma de aceitabilidade, como maneira que habilita a vida a ser vivida em comunidade, foi necessário paliar este princípio de aliança demoníaco, o que foi conseguido com o sucesso que se vê por via das diversas mistificações que circundam a dívida e que têm o seu ponto de inserção na ideia de reciprocidade enquanto trave-mestra de uma comunidade. Mas não só; este conceito que aparentemente dá conta do comércio intracomunitário tornou-se numa ferramenta que, aliada aos afectos por si sugeridos, serviu como cimento que, ao longo das eras, uniu, vinculou, os indivíduos entre si. Um desses afectos é a gratidão, que, atendendo à boa cotação com que permanece no mercado mundano, pode servir de indicador às balizas de sentido com que, ainda hoje, significámos os nossos mundos.

Na obra coligida sob o título *Fidelidade e Gratidão e outros textos*²²⁹, Georg Simmel dedica-se a perceber qual o nexó de emergência e qual a matéria que enforma estes afectos. Relativamente à gratidão, o autor germânico refere que esta se engendra nas e pelas acções recíprocas entre indivíduos, mas é uma forma interiorizada, ao contrário da relação entre as coisas que se dá para fora; a gratidão é “o resíduo subjectivo do acto de receber ou também do acto de dar”²³⁰. A gratidão é um sentimento que emerge do desequilíbrio, pois exige, daquele que foi dela objecto, a neutralização do desequilíbrio causado pelo acto de dar.

Existe uma incomensurabilidade profunda na sensação de gratidão. Isto porque, quando se é alvo de dádiva fica-se numa situação insanável, pois incapaz de resposta

²²⁹ Simmel, G., *Fidelidade e Gratidão e outros textos*, trad. Maria João Costa Pereira e Michael Knoch, Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

²³⁰ *Id.*, p. 43.

niveladora, uma vez que esta – enquanto resposta – é já um dado segundo, a qual surgirá sem a espontaneidade do favor ou dádiva previamente concedida. É como se se estivesse eticamente *obrigado* a responder – restituir – o favor\dádiva concedida, sendo que essa coerção é substractiva do índice de liberdade que constitui a pureza da vontade daquele que nos brindou com a sua dádiva²³¹. Simmel chega a afirmar que o carácter de *dever*, que surge com a gratidão e que impele à restituição da dádiva, supõe uma não liberdade fundamental da nossa vontade. Aí, refere-se a Kant como aquele que, sob a aparência da liberdade, transformou a vontade num imperativo de acção – tu deves! –, resultante de uma atitude coercitiva da Razão. Assim, apenas através do não cumprimento desse dever acharíamos a liberdade, uma vez que esta só pode ser encontrada espontaneamente e não enquanto mediação ou resposta.

A ideia de gratidão implica, ainda, um vínculo indelével, infinito, pois o que está em causa não é o objecto oferecido pelo qual a gratidão emergiria, mas a consciência, fabricada pela ausência de espontaneidade da vontade no acto de resposta, de não haver resposta satisfatória capaz de cancelar o desequilíbrio, capaz de anular a diferença de potencial, entre aquele que dá e aquele que recebe, de não se poder “retribuir uma dádiva”²³². Mais, a gratidão parece residir nas profundidades do sujeito, o que o torna num sentimento “particularmente indissolúvel”²³³. Simmel parece querer dizer que a gratidão é o sentimento estruturante da relação social porque é o sentimento que provém de uma memória, daí permitir-se dizer que a gratidão é “a memória moral da humanidade”²³⁴. Esta memória desenvolve-se como vínculo eterno para com aqueles com quem criamos laços, para com aqueles de quem recebemos dividendos, devido à noção de que a nossa retribuição, por ser de carácter segundo, uma forma de resposta, uma reacção, já não contém a espontaneidade, logo, a liberdade, envolvida na dádiva inicial.

A gratidão, pela mão de Simmel, é signo de candura, de beatitude e de reverência, impondo-se como o cimento que liga as relações intersubjectivas que se dão na esfera social, mas que saem da regulamentação jurídica. Por outro lado, a gratidão pode também ser pensada em contra efectivação com a ideia de Simmel, desta vez

²³¹ *Id.*, p. 48: “É que, eticamente, estamos obrigados a retribuir o benefício, agimos sob uma coerção que, não sendo social-legal mas moral, é ainda assim uma coerção.”.

²³² *Ibidem.*.

²³³ *Id.*, p. 50.

²³⁴ *Id.*, p. 43.

enquanto sentimento decorrente de uma má consciência, de uma consciência fundada no ressentimento que se exprime através da gratidão enquanto sentimento que mistifica a dívida, a dependência, em que incorre. A gratidão, assim pensada como ressentimento, está do lado da resposta, é uma força reactiva. Pertence assim ao reino do ressentimento, dimensão onde imperam as forças reactivas, daí a gratidão implicar uma resposta, ou dispor a uma resposta, porque o dispositivo que absorve a dádiva, absorve-a enquanto algo que cria uma perturbação no equilíbrio social, equilíbrio esse que urge restaurar, e que é o suposto, o truísmo que fundamenta toda esta posição acerca da gratidão. Porém, é nesse desequilíbrio eterno, pois o cancelamento da dádiva é impossível por ser de natureza segunda, isto é, uma resposta e, portanto, não espontânea e não livre, que a memória dos sujeitos se cria.

O caso paradigmático da gratidão – “(...) a gratidão consiste, de facto, não na retribuição de uma dádiva, mas na consciência de que ela não pode ser retribuída, de que há alguma coisa que coloca a alma do receptor numa certa posição permanente relativamente ao dador, e que o faz tomar vagamente consciência da infinidade interior de uma relação que não pode ser esgotada nem realizada por uma qualquer retribuição finita ou por outra actividade”²³⁵ – dá-se exactamente quando a dívida é interiorizada pela consciência e formata a subjectividade, predispondo-a a um laço inquebrável com o dador, tornando-se esse vínculo, edificado sobre a dívida eterna, um traço de carácter inapagável. Trata-se de uma ortopedia radical da alma, que este sentimento de gratidão tenta mistificar, apaziguar, paliar.

Se, com Simmel, a gratidão é muito mais o sentimento decorrente da impossibilidade de cancelamento de uma dádiva inicial, portanto, o afecto-camufagem sentido por quem está em dívida e não pelo doador, nada mais resta à gratidão senão ser um sentimento que mistifica uma dívida impossível de cancelar. A gratidão seria assim um afecto reactivo, gerado por uma má-consciência, mas visando camuflar o ressentimento inerente a essa consciência.

Para nos libertarmos desta lógica, desta engrenagem moral que moleculariza a dívida, que a insere no mais profundo de nós, temos que colocar o foco no nosso sentido ético e passar a vermo-nos como actores históricos, como agentes capazes de produzir a diferença, capazes de trazer algo de novo ao mundo. Nunca a ideia de *vandalismo cultural* de Morse Peckham fez tanto sentido, a ideia de que apenas uma

²³⁵ *Id.*, p. 47.

atitude subversiva face aos “valores estabelecidos, mediante actos arbitrários de destruição, podem libertar-nos do peso do passado e estimular a inovação social”²³⁶. A pretensa espontaneidade dos afectos pertence, também, ao relicário dos anais da História que, neste capítulo, me esforcei por desnaturalizar.

²³⁶ Shaviro, S., *Doom Patrols: A theoretical fiction about postmodernism*, New York: Serpent’s tail, 1997, p. 121.

3.0) O exílio da dádiva

3.0.1. Hoje em dia, com a monetarização da dívida, com o uso da moeda como intermediário das transacções, a produção da dívida vê-se desatrelada da dádiva que, em tempos idos, possuía a sua tutela. Assim, se a secularização da relação credor\devedor, através da moeda, serviu para colocar uma cifra na dívida, apagando de si o espectro da obscuridade inquantificável – e por isso impossível de cancelar – que sempre a acompanhou, porquê, ainda, pensar a dádiva como elemento central da reforma a operar na tarefa de contra-efectuar o controlo imposto por via da dívida?

Na verdade, a monetarização é apenas uma das faces da dívida, aquela com que se apresenta, nas nossas sociedades, sempre que assumidamente se trata de uma transacção comercial. Todavia, a dívida não se esgota na sua monetarização; ela sobrevive-lhe velada, escorrendo pelos interstícios das práticas contíguas ao comércio. E esse é o problema essencial que esta tese tenta descortinar: perceber como a dívida continua a organizar as práticas mais prosaicas do nosso quotidiano, verificando como a dívida, inscrevendo-se no mais profundo de nós, molecularizada, continua a patrocinar o modo como nos relacionamos com o mundo, em particular, as relações intersubjectivas com aqueles que nos são mais próximos. É, partindo dessa base, que a dádiva reclama ser repensada.

Contudo, uma dádiva reconstruída, saneada do espectro da dívida que sempre a acompanhou, daí afirmar que se trata da tarefa de exilar a dádiva – tal como sempre a conhecemos – das nossas práticas quotidianas para que, com um novo horizonte de sentido, nos permita um abrigo face ao modo de produção da subjectividade a que a dívida nos vota. Mas como todo o exílio é uma promessa de revolução, trata-se, portanto, de reconverter a dádiva num emissor de signos que permitam uma escapadela relativamente ao controlo a que estamos sujeitos.

3.1) Desconstruindo a dádiva

3.1.1. Depois de ter verificado os elementos obrigacionista e normativo de que a dádiva sempre se revestiu, assim como o círculo vicioso em que incorre ao criar a dívida, creio poder afirmar – não sem horror – que a única forma de resistirmos a um controlo social que tem na dívida o seu mais fiel dispositivo, assenta na forma como se experimenta a dádiva. Neste sentido, e como mecanismo de defesa face ao círculo *virtuoso* da dádiva-divida em funcionamento na produção normativa de subjectividades controladas, normalizadas, previsíveis, resta-nos armadilhar um dos termos que põe o circuito a funcionar – a dádiva, enquanto termo fundador da circularidade – para que assim se curto-circuite esta dinâmica da qual queremos fugir. Foi com vista nesta terapia de choque, neste horizonte de desconstrução da dádiva, que decidi apelar ao contributo que Jacques Derrida poderia facultar relativamente a uma definição e prática da dádiva que fugisse a estes prestígio e entendimento intemporal e massificado de que goza.

Na obra *Dar o Tempo: I. Dinheiro Contrafeito*²³⁷, Jacques Derrida começa por colocar em questão a pertinência de um título que justapõe «dádiva» e «tempo», perguntando-se o que é que esses conceitos têm a ver um com o outro. Segundo Derrida, “ambos têm uma relação singular com o visível”²³⁸, portanto, à partida, nada terão a ver um com o outro. Derrida vê no tempo o conceito que mantém com o visível uma relação de invisibilidade, que conta com propriedade com a invisibilidade sendo essa, contudo, a condição de possibilidade de todo o visível.

Questionando-se acerca do que é a economia, responde dizendo que “implica a ideia de troca, circulação, de retorno”²³⁹, fazendo do círculo, da circularidade, a figura da economia, o que leva a pensar esta órbita circular, a lei da economia, como antitética da dádiva. Se a dádiva existe, diz-nos Derrida, “o *dote* da dádiva não deve regressar ao doador”²⁴⁰, pois esta não deve ser reposta na circularidade própria da economia, uma vez que é de outra ordem, deve manifestar-se como «aeconómica»²⁴¹. Isto é, remata Derrida, não que a dádiva deva ser estranha ao circuito da economia, mas deve manter

²³⁷ Derrida, J., *Given Time: I. Counterfeit money*, trad. Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

²³⁸ *Id.*, p. 6: “both of them have a singular relation to the visible”

²³⁹ *Ibidem*: “implies the idea of exchange, of circulation, of return”.

²⁴⁰ *Id.*, p. 7: “The *given* of the gift (...) must not come back to the giving”.

²⁴¹ *Ibidem*: “the gift must remain *aneconomic*”.

com esta uma relação de estranhamento, quase no sentido de a dádiva ser o limite da economia, se manifestar na fronteira da circularidade da economia, como que sendo a sua figura do impossível, o seu *fora*.

Mais adiante, Derrida regressará a esta ideia de que, onde quer que a circularidade se manifeste, onde quer que o tempo se dá a ver como circuito, como percurso regular de regresso a um ponto de partida, condicionando assim a experiência, “a dádiva é impossível”²⁴². Isto porque a possibilidade da dádiva se daria apenas em um momento em que se verificasse uma efracção no círculo, no momento em que a circulação fosse interrompida por força desse instante. A dádiva dar-se-ia no instante paradoxal que rasgaria o tempo, que lhe inscreveria uma descontinuidade, que o faria sair dos eixos, sendo, nesse sentido, impossível haver um “tempo da dádiva”²⁴³: a dádiva, sendo tempo, é o que está fora do curso dos acontecimentos temporais, sendo tempo, é o que não se temporaliza, que não se dá no tempo. A dádiva é a abertura de tempo, a abertura a novos possíveis, uma bifurcação na flecha do tempo. Se a dádiva se torna palpável é porque ela, sendo tempo, dá possibilidades, e nada mais.

Apesar de todas as análises antropológicas se basearem na ligação existente entre dádiva e dívida – e Derrida considera, ironicamente, esta opção como “*francamente correcta e justificada*”²⁴⁴ –, dádiva e contra-dádiva, a sua opção – e nisso se condensará o conteúdo desta sua obra – será a de deslocar este pressuposto, partindo da dissociação, do momento de fractura em que haverá dádiva “apenas naquilo que interromperá o sistema”²⁴⁵. Assim, a tese de Derrida será: apenas há dádiva quando aquele que a receber não se encontrar aprisionado pelo sistema de retribuição, quando o donatário não entra em contrato com o doador que o aprisiona na dívida. Será, portanto, necessário que a dádiva não seja reconhecida enquanto tal pelo donatário, nem que seja intencionalmente visada enquanto tal pelo doador, pois no momento em que a dádiva for antecipada, seja no gesto intencional do doador, seja no reconhecimento do donatário, ela passa a figurar com o seu duplo, com um “equivalente simbólico”²⁴⁶, que funciona como que um lastro, criando uma relação de vinculação. Deste modo, a

²⁴² *Id.*, p. 9: “the gift is impossible”.

²⁴³ *Ibidem*: “In this sense one would never have the time of a gift”

²⁴⁴ *Id.*, p. 13: “Even though all the anthropologies, indeed the metaphysics of the gift have, *quite rightly and justifiable*, treated *together*, as a system, the gift and the debt...”.

²⁴⁵ *Ibidem*: “only in what interrupts the system”

²⁴⁶ *Ibidem*: “a symbolic equivalent”.

“simples identificação da dádiva parece destruí-la”²⁴⁷, fazendo da dádiva, no limite, uma manifestação imperceptível, quer para o doador quer para o donatário, pois a temporalização do tempo – quando o tempo se espacializa nas suas aparições – põe em marcha o processo de dissolução da dádiva ao torná-la apreensível, reconhecível, antecipável e, com isso, impondo-lhe uma restituição. Desta feita, a dádiva eclipsa-se no momento em que se torna reconhecível, no momento em que se manifesta como tal. Consequentemente, a dádiva é aquilo que “não *existe* e não se *apresenta* a si própria”²⁴⁸. Caso contrário, doador ou donatário encontram na dádiva uma vinculação, uma obrigação recíproca que os endivida “de acordo com a lei e a ordem do simbólico” que, mesmo observando as condições de não intencionalidade, esquecimento, irrepresentabilidade ou imperceptibilidade – típicas para que a dádiva se dê –, validam e verificam as condições de circulação. A marcação destas deslocações é importante porque nos põe alerta para aquilo que seria a dádiva sem a dívida, activando o nosso sentido crítico e vigilância ética.

Temos que nos manter alerta para a generosidade e gratidão inconscientes, afecto explorado em tom laudatório por Simmel, predcados que resultam de um cálculo económico, que têm feito da economia a verdade da dádiva. Mas não será o conteúdo semântico da dádiva proposto por Derrida – “que não se presentifique, que não seja percebida ou recebida enquanto dádiva”²⁴⁹ – um argumento de neutralidade do próprio conceito, isto é, Derrida, ao avançar um conceito de dádiva invisível, imperceptível e não-interactivo, não estará a considerar um conceito vazio, inócuo porquanto incapaz de produzir efeitos? Nesta necessidade de esquecimento radical da dádiva, um esquecimento absoluto que desvincula mais infinita e absolutamente do que a «escusa» ou a «desculpa», ainda assim é dito o «esquecimento» e não nada, como condição de realidade da dádiva, o que implica que “este *esquecimento da dádiva* não pode ser uma simples não-experiência”²⁵⁰. Para que a dádiva se dê, é necessário que algo surja, mas que ocorra num instante que esteja desligado do tempo da economia, que ocorra num instante fora do tempo, “num tempo mais pequeno do que o mínimo de tempo contínuo

²⁴⁷ *Id.*, p. 14: “The simple identification of the gift seems to destroy it”.

²⁴⁸ *Id.*, p. 15: “in any case the gift does not *exist* and does not *present* itself”.

²⁴⁹ *Id.*, p. 16: “For there to be gift, it is necessary that the gift not even appear, that it not be perceived or received as gift”.

²⁵⁰ *Id.*, p. 17: “this *forgetting of the gift* cannot be a simple non-experience”.

pensável”²⁵¹, diria Deleuze, de forma a que “se esqueça de *si próprio*, mas também de uma forma que este esquecimento, sem que seja algo presente, apresentável, determinável, sensível ou com sentido, não seja nada”²⁵², o que transforma a dádiva na “condição do esquecimento”²⁵³.

3.1.2. Como condição para que haja dádiva o esquecimento deve ser radical, não apenas por parte do donatário mas, acima de tudo, por parte do doador. É também, a partir da parte do doador que a dádiva não deve criar uma “memória, mantida enquanto símbolo de um sacrifício”²⁵⁴, que imediatamente impele a uma restituição. Na verdade, para Derrida, uma dádiva não deve aparecer enquanto significante consciente ou inconsciente para o seu dador, pois a partir do momento em que a dádiva surge na sua materialidade, enquanto fenómeno, ela é automaticamente absorvida numa estrutura económica que a anulará. A pura intenção de dar, na medida em que implica um significado intencional do que seja a dádiva, e consigo arrasta predicados como a «generosidade» ou a «complacência», reenvia para uma imagem de bondade em que o dador, reconhecendo-se nessa imagem, reconhece-se como tal de uma forma circular, especular, “numa espécie de auto-reconhecimento, auto-aprovação, e gratidão narcísica”²⁵⁵.

Com efeito, de acordo com Derrida, a dádiva só pode ocorrer antes de se suceder uma relação entre sujeitos, antes de qualquer consciência ou inconsciência relativamente ao *eu* do sujeito. Porque o sujeito se constitui no jogo do interesse próprio, a dádiva, equacionada a partir do ponto de vista subjectivo – que resulta sempre de uma tática, de uma estratégia –, servirá o proveito do sujeito da equação; é por isso que a dádiva – no sentido de Derrida – não ocorre entre sujeitos. A dádiva é tempo, ou não é. Tempo enquanto condição de realidade de tudo o que espacialmente se dá. É por isso que a dádiva se encerra num paradoxo, que surge como um conceito exilado: pois a própria “verdade da dádiva serve para anular a dádiva”²⁵⁶, proposição que desafia o

²⁵¹ Deleuze, G. e Parnet, C., *Diálogos*, trad. José Gabriel Cunha, Lisboa: Relógio d’Água, 2004, p. 179.

²⁵² Derrida, J., *Op. cit.*, p. 17: “that it forgets *itself*, but also in such a way that this forgetting, without being something present, presentable, determinable, sensible or meaningful, is not nothing”.

²⁵³ *Ibidem*: “The gift would also be the *condition* of forgetting”

²⁵⁴ *Id.*, p. 23: “in memory, retained as symbol of a sacrifice...”.

²⁵⁵ *Ibidem*: “in a sort of auto-recognition, self-approval, and narcissistic gratitude”.

²⁵⁶ *Id.*, p. 27: “The truth of the gift ... suffices to annul the gift”.

senso comum ao definir a verdade da dádiva como a não-dádiva, isto é, não enquanto aquilo que não se dá, que se preserva, que se retira da circulação para se manter, mas, tal como o tempo, como aquilo que não *aparece*, que nunca se dá a ver. Pois se há algo que não se pode dar, esse algo é o tempo, “na medida em que ele nada é, assim como não pertence a ninguém”²⁵⁷. Dessa forma, com que propriedade se diz que o tempo é aquilo que se pode dar?

O que significa, então, falar-se de uma dádiva que não se apresenta como tal, como sendo dada por alguém, como sendo uma dádiva vazia, sem objecto e sem gesto, sem apresentar dador ou objecto. Uma dádiva que “não se *dará* nem se dará a si própria *enquanto tal*, e que não poderia ter lugar excepto sob a condição de não tendo lugar”²⁵⁸, é um desafio impossível para o senso comum, uma aporia, é uma espécie de loucura. Com efeito, segundo os parâmetros de Derrida, a dádiva terá que obedecer a duas condições: em primeiro lugar, ela terá que ser *alógica*, pois não implica cálculo, simetria ou qualquer tipo de relação; em segundo lugar, terá que ser *atópica*, isto é, não tem lugar definido, surgindo no extraordinário, na fissura, no inusitado, no extravagante, na loucura, no absurdo.

Corrigindo Mauss, Derrida dirá que este não se preocupara o suficiente com a incompatibilidade entre dádiva e troca, que a dádiva trocada é exactamente uma anulação da dádiva. Com isto, Derrida não quer anular o *fenómeno* das dádivas trocadas, apenas problematizar e sublinhar a contradição, não denotada anteriormente, entre dádiva e troca. O que deve ser colocado em questão é a síntese, o colocar em junto, a ligação, a justaposição que confunde um processo com o outro – a dádiva e a troca –, processos incompatíveis. A experiência da dádiva é uma experiência excessiva²⁵⁹, transbordante, imoderada até, pois é da natureza da dádiva a suplantação, a surpresa, a afirmação pessoal. A experiência da dádiva, em Derrida, importando vestígios do *potlatch* apresentado por Mauss, reconhece-lhe e sublinha-lhe o não-dito: a dádiva nada tem a ver com a troca pelo facto da troca pressupor equilíbrio, ao invés da dádiva, que é sempre criadora de desequilíbrios.

²⁵⁷ *Id.*, p. 28: “since it is nothing and since in any case it does not properly belong to anyone;”.

²⁵⁸ *Id.*, p. 35: “A gift that would neither give *itself*, nor give itself *as such*, and that could not take place except on the condition of not taking place”.

²⁵⁹ *Id.*, p. 38: “The problem of the gift has to do with its nature that is *excessive in advance*, *a priori exaggerated*.”.

Recuperando Mauss, Derrida irá reafirmar o carácter nuclear do *termo*, do intervalo de tempo entre a dádiva concedida e a sua restituição. Este intervalo entre recepção e restituição é que “permite a Mauss passar despercebido pela contradição entre dádiva e troca”²⁶⁰, o que leva à loucura na medida em que a condição de realidade da dádiva é que esta permaneça estranha ao círculo das trocas, ao círculo económico do cálculo, do interesse, da vantagem, em suma, da intencionalidade. Todavia, aquilo que sintetiza a dádiva na troca é o tempo, a *diferência* [difference], o atraso, o ápice de tempo entre o dado e o recebido.

Uma dádiva não é coisa dada, ela “apenas dá na medida em que *dá tempo*”²⁶¹, a dádiva concedida no acto de dar não é mais do que tempo, mas “essa dádiva de tempo é também um reclamar de tempo”²⁶², pois a coisa não tem de ser restituída imediatamente, mas tem que ser intermediada pelo tempo, pela duração, tem que se dar uma espera, contudo limitada por um termo, um ritmo, uma cadência, um formalismo próprio. A coisa dada não se dá no tempo, ela *abre* tempo, temporaliza, alargando a experiência de si própria, “reclamando ter, dar ou tomar tempo”²⁶³.

A pretensão de Derrida em fazer diferente de Mauss prende-se com uma reciclagem operada ao conceito de dádiva, o que implica o desmantelamento de todo um *socius* baseado em uma forma de subjectivação bem diversa daquilo que tem sido hábito, isto é, implica uma solução que passa pela reformulação do modo de convivência social, da forma de construção de uma comunidade visada enquanto aparato de codificação, instrumentalização, disciplinarização, normalização e controlo dos indivíduos, para uma base imponderada, em aberto, por fazer. A tarefa de Derrida está assim assente na convicção de colocar a dádiva fora do circuito das trocas, de exilar a dádiva, curto-circuitando dessa maneira o círculo *virtuoso* em que se encontram, como já vimos ao longo da genealogia e antropologia da dívida, dádiva e dívida.

Ao aproximar a dádiva do acontecimento, Derrida diz-nos que esta deve manter-se imprevisível, deixando-se apenas “estruturar pelo aleatório”²⁶⁴, deve surgir, ou pelo menos, ser vivida como puro acaso, apreendida perceptivamente para além do horizonte de antecipação, daí dizer que a condição comum, à dádiva e ao acontecimento, é a sua

²⁶⁰ *Id.*, p. 39: “allows Mauss to pass unnoticed over that contradiction between gift and exchange”.

²⁶¹ *Id.*, p. 41: “the gift only gives to the extent it *gives time*”.

²⁶² *Ibidem*: “but this gift of time is also a demand of time”.

²⁶³ *Ibidem*: “it demands to have, to give, or to take time”.

²⁶⁴ *Id.*, p. 122: “it must let itself be structured by the aleatory”.

“certa incondicionalidade”²⁶⁵. Com efeito, o acontecimento da dádiva, o «acontecimento-dádiva» “deve ser irruptivo, imotivado”²⁶⁶, afectando e rompendo, assim, a ordem da causalidade. A dádiva deve, de um golpe, trazer para a equação a «sorte», o «acaso», o «aleatório», obedecendo “a nada à excepção, talvez, dos princípios de desordem, ou seja, princípios sem princípios”²⁶⁷, pois só assim poderá ser algo mais do que mera armadilha, artimanha, estratagemas ou encenação.

3.1.3. O prazer é sempre, e acima de tudo, prazer de se ser surpreendido mas, mais intensamente ainda, sê-lo-á no facto de se causar surpresa a outrem, isto é, em causar no outro o prazer de ser surpreendido, sendo “o maior dos prazeres causar no outro o maior prazer após o nosso próprio prazer”²⁶⁸, isto é, ser a causa da causa – na qual se tem o maior dos prazeres – do prazer que eu dou a mim próprio dando-me ao outro. É, diz-nos Derrida, “um prazer intoxicante, como o tabaco ou as drogas, estar o mais próximo possível da *causa sui* auto-afectiva”²⁶⁹. Mas superar o outro através da surpresa é, na medida em que ele aceita a dádiva, ter sobre ele uma garantia. O outro encontra-se assim tomado, armadilhado, apanhado na armadilha: “incapaz de antecipação, ele é entregue à pena, ao *merci* do dador”²⁷⁰, estando assim aprisionado e envenenado pelo facto de não ter sido capaz de antecipar o que lhe está acontecendo e nisso se encontrar debilitado, exposto, à mercê da situação. Esta situação sempre foi constitutiva daquilo que se entende por dádiva, isto é, a criação do vínculo entre doador e donatário sempre passou por aqui, pelo facto de existir uma dívida a ser reparada que começa por ser despoletada pela surpresa, pelo facto do donatário se ter exposto, deixado surpreender. Assim, de maneira a não tomar o controlo do outro, a ultrapassagem pela surpresa da pura dádiva “deve ter a generosidade”²⁷¹ de nada dar que surja como uma dádiva ou presente. Deve ser, simultaneamente, suficientemente

²⁶⁵ *Id.*, p. 123: “the condition common to the gift and the event is a certain unconditionality”.

²⁶⁶ *Ibidem*: “the gift as event must be irruptive, unmotivated”.

²⁶⁷ *Ibidem*: The gift and the event obey nothing, except perhaps principles of disorder, that is, principles without principles”.

²⁶⁸ *Id.*, p. 146: “The greatest pleasure is to cause in the other the greatest pleasure after one’s own”.

²⁶⁹ *Ibidem*: “An intoxicating pleasure, like tobacco or drugs, to be as close as possible to the auto-affective *causa sui*”.

²⁷⁰ *Id.*, p. 147: “Unable to anticipate, he is delivered over to the mercy, to the *merci* of the giver”.

²⁷¹ *Ibidem*: “the pure gift should have the generosity”.

surpreendente para que essa surpresa possa ser capaz de ser esquecida sem demora. E é exactamente neste esquecimento que reside a dádiva sem presente, sem objecto materializável.

Se, de facto, a dádiva existe, ela “deve permanecer estranha à moralidade”²⁷². Isto não significa que qualquer lei seja alheia à dádiva, mas a uma lei que nos diga: tu deves!; simplesmente devemos procurar encontrar uma lei cuja máxima não seja uma determinação da razão prática: “uma lei ou um: «tu deves» sem dever, com efeito, se isso for possível”²⁷³.

O evento, enquanto incalculável, inapreensível, intempestivo, alarga o horizonte da vida. Da mesma feita, uma vez que o acontecimento e a dádiva partilham as suas propriedades, esta terá que constituir-se como um alargador da vida, na medida em que é um “dar mais com que viver”²⁷⁴. O alargamento ontológico verificado com a dádiva é, assim, uma perversão dos limites do adquirido.

Se há dádiva, esta deve ser contranatura, devendo terminar com toda a autenticidade originária, com a ideia de origem. Assim, a dádiva tem de ser imperceptível porque não se objectifica, ela, em derrapagem, mantém com o real uma relação de invisibilidade, mas permite, enquanto tempo que é, a eclosão de tudo aquilo que se objectiva.

²⁷² *Id.*, p. 156: “It should remain a stranger to morality”.

²⁷³ *Ibidem*: “A law or a «you must» without duty, in effect, if that is possible”.

²⁷⁴ *Id.*, p. 157: “The desire to «create an event» ... would be good, it would be the desire to give that on which to live, very simply, *to give more (with which) to live*, indeed to give life.”.

3.2) Para além da *Sociedade de controlo*

3.2.1. Depois de ter desmontado um *socius* assente na distância entre indivíduos, espaçamento que se pretendia encurtar através dos laços, da vinculação assinalada através das dádivas e das contra-dádivas, percebemos, o leitor e eu, que a desejada vinculação, que o estreitamento social, as alianças pretendidas e criadas através dos préstimos e contra-préstimos, dádivas e contra-dádivas, se encerravam numa dinâmica obrigacionista. Estes préstimos que visavam a criação de canais vinculativos, alianças, faziam surgir, no intercessor visado, uma obrigação, uma necessidade de restituição, uma dívida, o que sublinha o cariz circular, viciado e controlador destas práticas. A dádiva traz consigo a sua contraparte, e nada parece – pareceu, ao longo dos séculos – haver de mais certo, de mais evidente e necessário que isso, tal como Maurice Godelier nos conta: toda a gente sabe “*que dar obriga*”²⁷⁵.

Todavia, quis, através dos contributos de Derrida, cancelar esse círculo vicioso da «dádiva-dívida» mas, para que tal acontecesse, foi necessário reinventar a *dádiva*, exilá-la das práticas que a tinham balizado. A *dádiva* já não coisificada, material ou imaterialmente, intencional, ponderada, mas a *dádiva* como aquilo que mantém com o real uma relação de imperceptibilidade, invisibilidade até: a dádiva como tempo. Com efeito, através da reconfiguração operada pelo contributo teórico de Derrida, julgo ter-me posto no caminho certo para, curto-circuitada essa relação tão privilegiada quanto viciada entre dois conceitos – que no final de contas queriam dizer uma só coisa: obrigação –, apresentar uma abordagem ética que modifica radicalmente a relação do indivíduo com o seu entorno, com o seu mundo ou universo de sentido. É esta a aposta radical deste meu trabalho. É minha convicção de que, pensando a densificação social com base numa dádiva apartada de uma contraparte, seja possível redefinir os termos da nossa vivência em conjunto, da nossa experiência comunitária.

Tendo por alvo a monstruosidade que consiste em edificar uma dádiva desvinculada de qualquer dívida, exilada do seu *topos* intemporal, recuperei a colecção de entrevistas de Peter Sloterdijk reunidas sob o título *Fiscalidade voluntária e cidadania responsável*²⁷⁶, onde a proposta do autor vai no sentido de “compensar a

²⁷⁵ Godelier, M., *Op. cit.*, p. 20.

²⁷⁶ Sloterdijk, P., *Fiscalidad voluntaria y Responsabilidad ciudadana*, trad. Isidoro Reguera, Madrid: Siruela, 2014.

exagerada erotização da nossa civilização”²⁷⁷, ao acentuar sentimentos não apropriativos mas timóticos, de orgulho e de dádiva. Segundo ele, “só uma ética do dar”²⁷⁸ poderia subverter a estagnação da cultura política contemporânea. Daí o seu esforço por trazer o tema da generosidade para o debate político, o qual foi visto pelos seus críticos, ao propor uma abordagem voluntária dos impostos, como uma estratégia de libertar os ricos das suas obrigações sociais, quando, nas palavras de Sloterdijk, o que lhe interessava era intensificar o “sentido comunitário mediante uma ampliação da acção doadora”²⁷⁹.

3.2.2. A «opção-Sloterdijk» tornou-se evidente pela magnitude que o autor concede ao conceito de dádiva, assim como pelo projecto alternativo que tal desenvolvimento teórico valida. Contudo, o meu afastamento do modelo que Sloterdijk preconiza tem que ser peremptório por se tratar de uma reconstituição empobrecida do *potlatch*, um regresso às gloriosas sociedades arcaicas.

No coração da obra mais recente de Sloterdijk está o esforço em explicar de que forma é que será possível transformar os impostos em doações voluntárias e, em que medida é que isso serviria como reconfiguração psicopolítica, isto é, como alteração das condições psicológicas, afectivas, de se viver politicamente, de se viver com os outros. Assim, segundo o autor, as doações à comunidade teriam de ser voluntárias, porém, “durante um tempo inicial numa percentagem modesta, depois em proporções progressivamente mais altas”²⁸⁰, o que reanimaria a sociedade “anquilosada em rotinas de desgosto perante o Estado”²⁸¹, conferindo novo ânimo à consciência comunitária. O autor vai mais além, dizendo que, na última década, todo o seu esforço foi no sentido de configurar uma psicopolítica da generosidade assente “desde o princípio no horizonte de uma ética da dádiva”²⁸².

²⁷⁷ *Id.*, p. 30: “compensar la exagerada erotización de nuestra civilización”

²⁷⁸ *Id.*, p. 31: “solo una ética del dar”

²⁷⁹ *Id.*, p. 32: “sentido comunitario mediante una ampliación de la acción donante”

²⁸⁰ *Id.*, p. 33: “durante un tiempo inicial en un porcentaje modesto, después en proporciones progresivamente más altas”

²⁸¹ *Ibidem*: “anquilosada en rutinas de disgusto con el Estado”

²⁸² *Id.*, p. 34: “desde el principio en el horizonte de una ética del dar”

Os fiscalistas concebem os impostos que hão-de pagar-se no futuro como “dívidas ineludíveis dos cidadãos para com o fisco”²⁸³, tratando-as como propriedade estatal real. Assim, ao invés de se encararem esses impostos futuros como dídivas concedidas pelos cidadãos ao erário público da comunidade, os fiscalistas vêem-nas como dívidas futuras que podem ser executadas sumariamente, se necessário, ao abrigo de sentenças judiciais. Para Sloterdijk, a concepção obrigatória dos impostos é ainda um vestígio “do pensamento pré-democrático”²⁸⁴. A cultura da dádiva obrigatória, mediante o dispositivo do imposto, não se trata de “uma constante natural, mas um produto, historicamente gerado, de coacção, hábito, compreensão parcial e resignação preponderante”²⁸⁵, o que nos leva no encalço dos modos tradicionais de enriquecimento por parte do Estado.

De acordo com o diagnóstico de Sloterdijk, o primeiro modo de enriquecimento do Estado baseia-se no “«saque» da tradição bélico-espoliadora”²⁸⁶. Um segundo modo resulta da “tradição autoritário-absolutista das «imposições»”²⁸⁷, onde é sabido que os estados absolutistas vergavam as suas comunidades, principalmente as mais pobres, com impostos férreos; estas duas formas foram o protótipo da fiscalidade, onde “estabelecidas sem debate, seriam o preço justo da vida em relações ordenadas”²⁸⁸. Mas há ainda um terceiro procedimento para a espoliação das comunidades baseada na ideia de «contra-expropriação»; se a propriedade é um roubo, só um contra-roubo pode recolocar a justiça no âmbito social, sendo “o órgão político de contra-roubo o fisco”²⁸⁹. Para além destes três caminhos impositivos, obrigatórios, para a obtenção de dividendos por parte do Estado, Sloterdijk elenca ainda um quarto de cariz totalmente diverso, de carácter opcional, facultativo, implicando não um mandato estatal mas uma vontade individual, verificada através da “actuação de doadores e criadores de fundações, dentro da tradição filantrópica”²⁹⁰. Em jeito de balanço, Sloterdijk refere-se aos impostos que

²⁸³ *Id.*, p. 40: “deudas ineludibles de los ciudadanos con el fisco”

²⁸⁴ *Ibidem*: “del pensamiento predemocrático”

²⁸⁵ *Ibidem*: “una constante natural, sino un producto, históricamente generado, de coacción, habituamiento, comprensión parcial y resignación preponderante”

²⁸⁶ *Id.*, p. 41: “«saqueos» de la tradición bélico-espoliadora”

²⁸⁷ *Id.*, p. 43: “tradición autoritario-absolutista de las «imposiciones»”

²⁸⁸ *Ibidem*: “establecidos primero sin debate, serían el precio justo de la vida en relaciones ordenadas”

²⁸⁹ *Id.*, p. 44: “El órgano político del contrarroubo es el fisco”

²⁹⁰ *Id.*, p. 45: “actuación de donantes y creadores de fundaciones, dentro de la tradición filantrópica”

hoje nos cobram como reminiscências dos estados pré-democráticos, onde a agremiação de fundos era efectuada de forma impositiva e autoritária, quer sob a tutela de um preço justo para a vida comunitária, quer sob o anátema da contra-exploração cujos impostos seriam um dispositivo redistributivo e garante da paz social. Em todo o caso, ainda não teríamos atingido um modo de funcionamento pleno da democracia, pois o modo de financiamento do Estado ainda não é assegurado mediante dádivas livres, generosas e voluntárias por parte dos seus cidadãos, mas através do punho de ferro da obrigatoriedade e da imposição. Dito ao modo de Sloterdijk, o Estado que se concedia a si mesmo uma autoridade superior, assim como o Estado que se pensa enquanto “agência moralmente autorizada de assistência social geral”²⁹¹, o Estado paternalista antigo e o Estado materialista dos nossos dias, entendem-se às cegas para “formar uma maquinaria irresistível de tutela e assistência”²⁹².

Assim, o que os impostos voluntários preconizariam seria a “intensificação e revitalização éticas dos impostos como doações do cidadão à comunidade”²⁹³. Depois do longo período tenebroso em que o cidadão era forçado à passividade, à impotência e à indignidade, uma vez reconhecido como doador passaria a “experimentar que profusão de vida significa ser responsável por projectos levados a cabo (...) por doações próprias”²⁹⁴. É que os impostos já são dons que apenas “esperam ser considerados uma vez por todas como tais”²⁹⁵.

3.2.3. Sloterdijk diz querer voltar à sua tese que ficou inaudível no fragor do debate: apenas um sistema voluntário de doações pode funcionar como princípio de receita para o Estado, pois só assim a população veria devolvida a sua “vitalidade moral”²⁹⁶, uma vez que apenas as pessoas que estão afeiçõesadas à dádiva despertaram moralmente, isto é, existem enquanto sujeitos morais.

²⁹¹ *Id.*, p. 47: “agencia moralmente autorizada de asistencial social general”

²⁹² *Ibidem*: “formar una maquinaria irresistible de tutela y asistencia”

²⁹³ *Id.*, p. 53: “intensificación y reavivación éticas de los impuestos como donaciones del ciudadano a la comunidad”

²⁹⁴ *Id.*, p. 54: “experimentar qué profusión de vida significa ser responsable de proyectos llevados a cabo (...) por donaciones propias”

²⁹⁵ *Id.*, p. 62: “esperan ser considerados de una vez como tales”

²⁹⁶ *Id.*, p. 66: “vitalidad moral”

Para o autor é inconcebível que a sociedade mais rica da História da humanidade seja também “a mais mal-humorada, insatisfeita e desconfiada”²⁹⁷ que alguma vez existiu em épocas de paz, sendo que o motivo do desgosto reside na “humilhação sistemática dos dadores por parte dos poderes tomadores organizados”²⁹⁸.

Recenseando Derrida, dirá que este nunca fez outra coisa para além de libertar a esquerda anacrónica da sua infertilidade e estancamento conceptual, desenvolvendo uma nova lógica social cuja consistência passaria a assentar “sobre as virtudes doadoras”²⁹⁹. Daí Derrida ter mostrado como a generosidade – na forma de dádivas incondicionais – “encarnar a figura da unilateralidade positiva”³⁰⁰, como tão bem nos mostram as mães relativamente aos seus filhos e os «bons samaritanos».

Depois de usar Derrida como seu interlocutor, chega ao momento de referir-se a Negri. Apesar de ambos concordarem que a esquerda está petrificada, que é urgente repensar-lhe os seus conceitos reitores, concluem consensualmente que “o tema mais importante para a teoria política actual é o desenho de um *ethos* para uma esquerda que esteja além do ressentimento”³⁰¹.

Sloterdijk insiste na ideia de que “a sociedade mundial será um *patchwork* de comunas timóticas, ou não será”³⁰², querendo com isto dizer que é necessário um clima social diferente, assente na ideia de orgulho. Para ele, chegou a hora de os dadores da comunidade chamarem a si a responsabilidade de transformar a sociedade. Já não se trata da revolução proletária, tão-pouco dos desempregados, marginais ou precários que se rebelam contra um *status quo* que os mantém aprisionados na condição de receptores. Agora chegou a vez de todos os doadores, patrocinadores, dos ajudantes voluntários, com os seus pagamentos, com os seus préstimos, enriquecerem “a coisa comum”³⁰³. A posição de Sloterdijk poder-se-ia condensar no filantrocapitalismo. Assim, a nova Era

²⁹⁷ *Ibidem*: “la más malhumorada, insatisfecha y desconfiada”

²⁹⁸ *Id.*, p. 67: “humillación sistemática de los dadores por parte de los poderes tomadores organizados”

²⁹⁹ *Id.*, p. 70: “sobre la base de las virtudes donantes”

³⁰⁰ *Ibidem*: “encarna una figura superior de la unilateralidad positiva”

³⁰¹ *Id.*, p. 75: “el tema más importante para la teoría política actual es el diseño de un *ethos* para una izquierda más allá del resentimiento”

³⁰² *Id.*, p. 76: “La sociedad mundial será un *patchwork* de comunas timóticas, o no será.”

³⁰³ *Id.*, p. 76: “la cosa común”

ainda está por abrir: “está na altura de pensar o contexto social a partir da dádiva”³⁰⁴, mas da dádiva visada fora de um contexto obrigacionista, economicista.

Aquilo que se encontra juridicamente consignado como «acordos de livre intercâmbio» entre empresário e trabalhador, apenas em aparência se podem denominar intercâmbio, uma vez que a apropriação, por parte do empresário, da mais-valia produzida pelo trabalhador, é uma extorsão camuflada mediante o pagamento de um salário quando, na verdade, o que acontece é um «tomar» sob o pretexto de se estar a «dar». Assim, do ponto de vista de Sloterdijk, o modelo económico moderno não tem como referenciais antagónicos o capital e o trabalho, mas a “*liaison* antagónica entre credores e devedores”³⁰⁵, pois a economia moderna está preocupada com a devolução do crédito. Quer se trate de amortização, de insolvência, reforma monetária ou inflação, tornou-se claro o não-dito que está na ponta da língua dos nossos economistas: “o saque do futuro por parte do presente”³⁰⁶. O saque das gerações vindouras tornou-se num assunto de Estado legítimo, e o único poder que pode rivalizar com este trilho destruidor, com este dispositivo de subjectivação tanatológico, é a reinvenção psicopolítica da sociedade via massificação da dádiva.

3.2.4. Vivemos num tempo em que os cidadãos estão afastados, excluídos da democracia. Mas não se pense que se trata de um fenómeno estritamente contemporâneo. Já em Roma, com o sistema de *panem et circenses*, se ensaiava aquilo que hoje em dia se designa por “«cultura de massas»”³⁰⁷, o que conduziu à decadência que começou a desenhar-se com a exclusão dos cidadãos da democracia, eliminação levada a cabo aquando da eliminação do senado por parte de políticos imperiais. Neste contexto de despolitização do universo imperial, o controlo passava a exercer-se mediante a diversão, o que, tendencialmente, provoca o “embrutecimento e a desinibição”³⁰⁸. Com isto, a certa altura, a população rebela-se para criar o «espaço público», fruto fecundo da ira e da indignação dos cidadãos face à condução da vida política. É neste sentido que surge o consenso, não como hoje o entendemos, espaço de cedência mútuas, mas enquanto momento de união, unanimidade cívica até face à

³⁰⁴ *Id.*, p. 78: “está en la época pensar el contexto social desde el don”

³⁰⁵ *Id.*, p. 85: “*liaison* antagónica de acreedores y deudores”

³⁰⁶ *Id.*, p. 89: “el saqueo del futuro por el presente”

³⁰⁷ *Id.*, p. 91: “«cultura de masas»”

³⁰⁸ *Ibidem*: “al embrutecimiento y a la desinhibición”

“insuportável afronta às leis não escritas da decência e do coração”³⁰⁹. Nesta linha de análise histórica, percebemos que foi a ira dos cidadãos que subverteu um império romano convertido em pão e circo – sobrevivência e passatempo – mas também a ira antimonárquica que despoletou as revoluções modernas, americana e francesa, o que nos pode levar a crer, segundo Sloterdijk, que um tempo pós-republicano também está por vir. E não se pode negar que vivemos o clímax da circunspecção da vida pública, substituída por simulacros de entretenimento, como *talk-shows*, *reality-shows*, todo o tipo de *casting-shows*, pelo que o discurso acerca da pós-democracia recobre-se de pertinência.

É necessário, portanto, subverter a ordem psicopolítica mundial. Todos os Estados ocidentais se fazem valer do fisco como instrumento de usurpação dos seus cidadãos, usando-os de forma meramente passiva. A inversão tem que ser feita no sentido de valorizar os cidadãos como elementos activos, como doadores, porque, caso contrário, tratando-os como devedores, e devedores massivos que têm uma dívida infinita a pagar durante toda a vida à segurança social, o Estado apenas consegue humilhar os seus cidadãos. O equívoco reside no facto desta dinâmica “furtar o orgulho aos cidadãos fiscalmente activos, empurrando-os para uma posição de eternos devedores”³¹⁰. Nesta lógica, quanto mais dinheiro alguém é capaz de obter, maior é a sua dívida, “quanto mais têm para dar mais estão em negativo”³¹¹.

A partir de um certo nível de riqueza, reconhece Sloterdijk, a dinâmica psíquica sofre uma mutação. Já não se trata da avareza, numa vontade irreprimível do ilimitado por parte dos abastados, mas de uma questão de orgulho. Esta economia do prestígio vem sublinhar que “os seres humanos querem tanto ser dadores como tomadores”³¹² e, nela, o imperativo de acção é o orgulho – que se manifesta com a dádiva – e não a avareza.

Respeitante à eticidade em Sloterdijk, verifica-se que constata duas vertentes da natureza humana: uma activa e outra passiva. Apesar de, nos últimos três mil anos, o mundo se ter “transformado num campo de entretenimento”³¹³, não há nada de

³⁰⁹ *Id.*, p. 93: “insuportable afrenta a las leyes no escritas de la decencia y del corazón”

³¹⁰ *Id.*, p. 100: “hurta el orgullo a los ciudadanos fiscalmente activos y los empuja a la posición de eternos deudores”

³¹¹ *Ibidem*: “cuanto más tienen para dar más están en negativo”

³¹² *Id.*, p. 109: “los seres humanos quieren ser tanto dadores como tomadores”

³¹³ *Id.*, p. 134: “transformación del mundo en un campo de entretenimiento”

exclusivamente passivo na natureza humana, pois o Homem parece estar “desenhado para a actividade dentro do seu raio de acção”³¹⁴, o ser humano é um ponto culminante, um momento de êxito de um entre milhões de espermatozóides que combateram pelo seu vir-a-ser; é também uma história de êxito na maturação de competências, de forças e recursos, e todas as histórias sem êxito bem se sabe como terminam. Porém, nas culturas humanas existem mecanismos psicossociais, que são dispositivos de imunização do Homem face ao meio, que apesar de o terem ajudado a sobreviver, foram também um tampão que situaram “os indivíduos por baixo das suas possibilidades”³¹⁵. Sloterdijk refere-se concretamente às religiões antigas, ao budismo, ao hinduísmo e ao cristianismo, como aquelas que mais fizeram para desvitalizar e apagar o Homem, a actividade humana, do mundo. Não obstante, a partir do Renascimento, com o Iluminismo e, fundamentalmente, com Friedrich Nietzsche reajustou-se a afirmação da vida, pois com ele “os exercícios de negação do mundo e da vida”³¹⁶ foram substituídos por “práticas de superação e criatividade assim como por formas de exercício de atenção ao mundo e à vida”³¹⁷. É com estas observações que se torna possível preconizar uma mudança de paradigma entre ideologia da escassez – protagonizada pelo budismo, hinduísmo e cristianismo – e ideologia da abundância – Iluminismo, Nietzsche –, o que permite a alteração da mentalidade de receptor para a mentalidade de dador.

O que Sloterdijk pretende é substituir o «clima» psicopolítico onde *a priori* se contempla os cidadãos como devedores, para um «clima» em que se considere quem são os grupos dadores. A sua proposta parece ser a mais séria, decisiva até, da nossa época. Trata-se de substituir as condições psicopolíticas que tratam os cidadãos como devedores para uma formulação em que os cidadãos sejam considerados dadores activos, contribuidores – e não contribuintes – para o bem-estar social da comunidade. A obrigatoriedade dos impostos não se justifica porque “já não vivemos em condições absolutistas e os cidadãos não hão-de ser tratados como súbditos”³¹⁸.

³¹⁴ *Ibidem*: “diseñado para la actividad dentro de su radio de acción”

³¹⁵ *Id.*, p. 135: “a los individuos por debajo de sus posibilidades”

³¹⁶ *Ibidem*: “los ejercicios de negación del mundo y de la vida”

³¹⁷ *Ibidem*: “por prácticas de superación y creatividad así como por formas de ejercicio de atención al mundo y a la vida”

³¹⁸ *Id.*, p. 148: “Ya no vivimos en condiciones absolutistas y los ciudadanos no han que ser tratados como súbditos”

Partindo da tese antropológica de que os seres humanos são “algo mais do que meros tomadores avarentos”³¹⁹, que devemos entendê-los como seres, simultaneamente, capazes de tomar assim como de dar, Sloterdijk obriga-nos a pensar o paradigma americano, onde os cidadãos não crêem que o êxito gere culpa. Para ele, seria ideal que na Europa, a imagem do ser humano avarento, “caçador de benefícios”³²⁰, fosse substituída, através de incentivos, pela dimensão generosa da acção humana.

Sendo os impostos “o fenómeno moral central da nossa civilização”³²¹, o financiamento do estado é sintomático da imagem de como o Homem se experimenta. O financiamento do Estado, por parte dos mais abastados, já acontece, apenas se trata de ser de cariz obrigatório. É apenas ao tom psicopolítico que Sloterdijk se refere quando pretende o fim dos impostos, fazendo com que à obrigatoriedade suceda a dádiva. Todavia, quando se pensa que o financiamento do Estado, por parte dos mais abastados, é feito com base no medo, na injunção jurídica, Sloterdijk retorque dizendo que “querer criar uma comunidade solidária real com medidas fiscais coercitivas é um projecto vergonhoso”³²². Para ele, a ideologia que considera a natureza humana como avarenta apenas demonstra que “já não ocorre a ninguém tomar a sério os seres humanos nas suas qualidades dadoras”³²³. Sintomático da verosimilhança da sua tese é que nos Estados Unidos, numa sociedade movida pelo prestígio, logo “começa uma competição pelo lado do dar”³²⁴.

Para Sloterdijk, o mérito de Marcel Mauss consiste em ter percebido que o dom estabelece o nexos social primário. Apesar da dádiva ser sobrevalorizada por aqueles que concebem a formação do *socius* sob a tutela da equivalência, Sloterdijk vai, pelo contrário, considerar “que devemos pensar a coesão social a partir da dádiva, nomeadamente a partir da dádiva unilateral”³²⁵. É sua convicção, portanto, que todos nós poderíamos ser dadores inveterados se “as premissas culturais o favorecessem”³²⁶. É

³¹⁹ *Id.*, p. 150: “algo más que meros tomadores avariciosos”

³²⁰ *Id.*, p. 152: “cazador de beneficios”

³²¹ *Id.*, p. 157: “el fenómeno moral central de nuestra civilización”

³²² *Ibidem*: “Querer crear una comunidad solidaria real con medidas fiscales coercitivas es un planteamiento vergonzoso”

³²³ *Id.*, p. 158: “Ya no se le ocurre a nadie la idea de tomar en serio a los seres humanos en sus cualidades dadoras.”

³²⁴ *Ibidem*: “comienza una competición por el lado del dar”

³²⁵ *Id.*, p. 164: “que debemos pensar la cohesión social desde el don, e incluso desde el don unilateral”

³²⁶ *Id.*, p. 165: “las premisas culturales lo favoreceran”

necessário parar de difamar o ser humano e maltratar os cidadãos, considerando-os exclusivamente como alguém que toma. É necessário “definir desde o princípio os seres humanos com magnitudes bipolares, que tomam e que dão”³²⁷. O que Sloterdijk pretende é “mudar o ânimo do clima colectivo”³²⁸, o que tem por objectivo uma “coesão social mais profunda e uns sentimentos de vida eticamente mais aceitáveis”³²⁹.

3.2.5. Posto este excursus em torno da modificação psicopolítica da contemporaneidade pelo lado da actividade, pelo lado da dádiva incondicional, o que Sloterdijk preconiza, aditando a Derrida, é uma dádiva desobrigada da circularidade fundadora da dívida, assim como de todo o universo afectivo por esta fundado. Aquilo que parece dominar o horizonte teórico do filósofo alemão é, ainda, uma certa caracterização do humano enquanto ser ambivalente, isto é, não só fadado para a passividade como, também, se devidamente incentivado, orientado para a actividade. Neste sentido, configurando a dádiva a partir deste horizonte ambivalente, um ser humano incentivado, educado, adestrado, a dois tempos, para práticas activas e passivas, consistiria num indivíduo preparado para saber lidar afectivamente, não só com o facto de dar como, essencialmente, com o facto de receber sem que isso lhe instigue afectos reactivos, ressentidos, afectos emergentes de uma necessidade de reposição de um equilíbrio perdido que a noção de dívida reclama e, dela imunizado, capaz de lidar com essa sua condição passiva, se veria arredado do jugo da dívida, bem como dos afectos por ela produzidos. E será aqui que radica a originalidade de Sloterdijk, ou melhor, as consequências mais radicais do seu pensamento. Não só o que Sloterdijk preconiza é uma dádiva desvinculada da dívida, e nisso levando mais além a intersecção com Derrida, como também, ao realçar o estatuto humano ambivalente que, a dois tempos, se vê capaz tanto de, intencionalmente, agir como de ser agido, Sloterdijk está a realizar um experimento teórico em torno de uma nova forma do indivíduo se orientar em comunidade, em uma nova forma, portanto, de organização social.

³²⁷ *Ibidem*: “definir desde el principio a los seres humanos como magnitudes polares, que toman y que dan.”

³²⁸ *Id.*, p. 166: “cambio de ánimo del clima colectivo”

³²⁹ *Id.*, p. 167: “cohesión social más profunda y unos sentimientos de vida éticamente más aceptables.”

Neste sentido, em torno da ambivalência humana, Sloterdijk diz ainda, mas desta vez segundo a letra de *Tu tens de mudar de vida*³³⁰, onde enfatiza, realça e aprofunda a característica bipolar, dual do homem, que este é um ser que gravita entre duas formas de acção, passiva e activa.

No trabalho que todos fazemos sobre nós próprios, de molde a imunizarmo-nos face aos atropelos do meio ambiente, temos um conjunto de dispositivos de optimização dos nossos recursos prontos-a-usar que podemos assumir para nós de molde a que a vida adquira conotações mais previsíveis, mais aceitáveis, em suma, para que a vida nos surja menos violenta, mais aprazível. Assim, a relação entre a optimização que eu próprio realizo na minha pessoa e as melhorias na minha vida provenientes de outras pessoas às quais aspiro são designadas de duas formas: o primeiro tipo de acção designa-se por «operar-se a si mesmo», sendo o segundo tipo designado por «deixar-se operar». Neste duelo entre passividade e actividade, o sujeito vai sobrevivendo, criando o seu mundo.

Estas duas expressões designariam modos de comportamento antropológico, isto é, modos de comportamento modelados por tecnologias imateriais próprias do humano, que seriam competidores entre si. Ao primeiro corresponde a modelagem de mim próprio do qual sou autor, visando-me mediante os meus próprios meios “como objecto de uma automodificação directa”³³¹. Ao segundo corresponde a minha exposição ao influxo exercido pelas operações de outros, deixando-me moldar por eles. Neste jogo entre actividade e passividade, entre o «operar-se a si próprio» e o «deixar-se operar» encontra-se a realização de “todo o cuidado que o sujeito tem por si próprio”³³².

Segundo Sloterdijk, as relações modernas são caracterizadas pelo facto de que, cada vez mais, os indivíduos – que são autocompetentes – usam as competências dos outros, permitindo que influam neles próprios. A retroacção desse «deixar-se operar» sobre o «operar-se a si mesmo» é designado por Sloterdijk como a “«curvatura auto-operativa do sujeito moderno»”³³³. Isto basear-se-ia numa forte evidência: quem permite a outros que façam directamente algo nele faz algo por si mesmo, o que levaria a uma transformação nos modos de actuação, onde o «padecer» se veria integrado no «fazer»;

³³⁰ Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida: Sobre antropológica*, trad. Pedro Madrigal, Valencia: Pre-Textos, 2012.

³³¹ *Id.*, p. 477: “como objeto de una automodificación directa”

³³² *Ibidem*: “todo el cuidado que tiene el sujeto por sí mismo”

³³³ *Ibidem*: “«encurvatura autooperativa del sujeto moderno»”

tratar-se-ia de um paradoxal *fazer passivo*, de uma passividade activa ou actividade passiva, de um *deixar-se fazer* mas, ainda assim, um fazer, pois resultaria de um escrutínio, uma escolha, uma atenção, uma deliberação. Desta feita, o sujeito competente na tarefa de se criar a si próprio no mundo, de criar o seu mundo – ou como Sloterdijk preferirá: as suas esferas –, tem de prestar atenção não apenas à ampliação do raio das suas acções, como se vê também obrigado a desenvolver a sua competência passiva de “«ser tratado» por outros”³³⁴.

Esta ideia seria de todo verosímil no mundo moderno. É que os indivíduos não apenas não estão em condições de tomar sobre os seus ombros todo o trabalho de transformação do mundo, sendo que nem sequer são capazes de, por sua própria conta, produzir o necessário para a sua optimização pessoal. Ao exporem-se aos efeitos da capacidade de actuação de outros, tornam sua uma forma de passividade que implica um modo de actividade próprio, sendo que essa competência, ampliada, da passividade dos modernos se manifestaria na sua disposição em «deixar-se operar» por interesse próprio.

Este giro auto-operativo efetuado pelo sujeito moderno propõe que o ónus, a estratégia intencional do desequilíbrio social em vista da criação de hierarquias favoráveis, emancipatórias, não esteja do lado daquele que dá. Mas quão estranha parecerá esta ideia, em que aquilo que é dado não seja visado enquanto tal, enquanto dádiva que obriga, que impõe uma dívida, por parte de quem recebe? Evidentemente que a dissipação de tal estranhamento implicaria uma severa re-educação sentimental, mas seria, talvez, uma fórmula capaz, válida, para fazer frente à formatação de subjectividades endividadas, ressentidas, reactivas. Não há ideias subversivas sem que sejam contra-corrente, sem que façam frente à força de lei do instituído. Pensar a dádiva como um predicado existente, simultaneamente, nos dois lados da acção não só como o movimento daquele que se vê impelido para dar, como no movimento daquele que se dá enquanto passividade, abertura para receber, seria pensar a dádiva como o elemento crucial à edificação de uma comunidade de afectos. Seria na manifestação ambivalente que, simultaneamente, se encontraria o reconhecimento do esforço de criação de uma dimensão de expressão e partilha, de uma espaço comum, de um campo de co-criação, partilha recíproca, daquele que se dá dando tanto quanto daquele que se dá por se abrir à recepção, em suma, de um espaço vitalista onde a vida, essa força que incessantemente busca a potenciação e a novidade, seria consagrada e elogiada.

³³⁴ *Ibidem*: “«ser tratado» por outros.”

Só uma existência simultaneamente consciente da sua condição ambivalente – activa e passiva – poderia ser capaz de configurar uma reconversão psicopolítica e nisso, alheada de qualquer ideia reactiva, de ressentimento, proveniente da «má consciência» produzida pela caracterização obrigacionista de uma determinada conotação de dádiva, funcionaria como um dispositivo de combate, um mecanismo de resistência face à omnienglobante esfera da obrigação em que a dívida, nos nossos dias, opera.

Epílogo

Gostaria que este ensaio servisse meramente como prenúncio, uma primeira parte, de um ensaio mais definitivo que está por vir.

Colocando-me no papel de diagnosticador do tempo, assumi a tarefa prometaica de ler as vísceras do tempo ao realizar uma abordagem ao conceito de dívida, entendido enquanto o grande dispositivo ao serviço do *status quo* e garante da perpetuação do estado de coisas reinante. Com efeito, foi minha intenção não apenas dizer mas mostrar de que forma o mundo-texto dos nossos dias permanece por pensar, permanece por ser lido. Portanto, foi numa tarefa de ler as entrelinhas, de expor os não-ditos em torno da dívida e, com isso, dinamitá-la, quebrar as suas amarras, que ousei deixar entreaberta a questão de que um outro mundo é possível.

Investido desse espírito de revolta face à resignação do instituído, procurei perceber quais as margens da dívida, quais os seus limites, qual o seu *fora* para, nisso, encontrar a folga necessária para contra-efectuá-la. Seguiu-se que, nessa tarefa de purga epistemológica da dívida, encontrei na dádiva o seu reverso, não o seu contrário mas, mais exactamente, a sua condição de possibilidade. A dívida apenas surge devido a uma dádiva que a origina, o que me levou a recentrar a minha tarefa, desta vez, olhando a dádiva como o alvo a atacar. Fazer com que a dádiva deixe de cumprir o seu propósito, curto-circuitá-la, para colocar assim a dívida fora-de-jogo, foi a tarefa que se tornou obrigatória. E não é por esta estar a falhar, por deixar de cumprir o seu propósito de organizar o *socius*, que a minha atenção recaiu sobre a dívida mas por ter atingido o seu cúmulo, por ter levado a sua missão para além dos limites do suportável. Efabular um novo mundo: eis a nova tarefa.

Foi assim, então, recategorizando a dádiva, e, nisso, exilando-a, apartando-a da sua contraparte – a dívida –, que julgo ter sido capaz de conceder algum contributo para a tarefa mais importante do nosso tempo: redesenhar o presente intoxicado pelo controlo.

Bibliografia

DELEUZE, G., *Foucault*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2005.

- *Conversações*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século, 2003.

- *Dos Regímenes de Locos: Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 2007.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *O anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*, trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DELEUZE, G. e PARNET, C., *Diálogos*, trad. José Gabriel Cunha, Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

DEMICHELIS, L., *La Religione Tecno-Capitalista: Suddividere, Connettere e Competere. Dalla Teologia politica alla teologia tecnica*, Milano: Mimesis, 2015.

DERRIDA, J., *Given Time: I. Counterfeit Money*, trad. Peggy Kamuf, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

DOSSE, F., *Gilles Deleuze & Félix Guattari: Biografia cruzada*, trad. Fatima Murad, Porto Alegre: Artmed, 2010.

ERIBON, D., *Michel Foucault: 1926-1984*, trad. J.L. Gomes, Lisboa: Livros do Brasil, 1990.

FOUCAULT, M., *Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões*, trad. Raquel Ramallete, Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

- «*É Preciso Defender a Sociedade*», trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2006.

- *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

- *Nascimento da Biopolítica*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2010.

- *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, trad. Pedro Tamen, Lisboa: Relógio d'Água, 1994.

- *O Governo de Si e dos Outros*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2013.

- *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GODELIER, M., *O enigma da dádiva*, trad. Pedro Elói Duarte, Lisboa: Edições 70, 2000.

GRAEBER, D., *Debt: The first 5000 years*, London: Melville House, 2014.

HAN, B-C., *Psicopolítica: Neoliberalismo e novas técnicas de poder*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

LAZZARATO, M., *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

- *Signs and Machines: capitalism and the production of subjectivity*, trad. Joshua David Jordan, Los Angeles: Semiotext(e), 2014.

- *Governing by debt*, trad. Joshua David Jordan, South Pasadena: Semiotext(e), 2015.

MALINOWSKI, B., *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, trad. Martim Velho Sottomaior, Lisboa: Editora Meridiano, 1976.

MAUSS, M., *Ensaio sobre a dádiva*, trad. António Filipe Marques, Lisboa: Edições 70, 2011.

MAY, T., *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.

- *The philosophy of Foucault*, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2006.

NIETZSCHE, F., *Para a genealogia da moral*, trad. José M. Justo, Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

PELBART, P.P., *Vida capital: Ensaio de biopolítica*, São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

PROTEVI, J., "What does Foucault think is new about Neo-Liberalism?", *Pli: Warwick journal of philosophy*, vol. 21, 2009.

SHAVIRO, S., *Doom patrols: A theoretical fiction about postmodernism*, New York: Serpent's tail, 1997.

SIMMEL, G., *Fidelidade e Gratidão e outros textos*, trad. Maria João Costa Pereira e Michael Knoch, Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*, trad. Pedro Madrigal, Valencia: Pre-Textos, 2013.

- *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*, trad. Isidoro Reguera, Madrid: Siruela, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E., *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, trad. Peter Skafish, Minneapolis: Univocal, 2014.

URL: <http://www.protevi.com/>

*

As citações traduzidas, referentes às obras em língua estrangeiras aqui apresentadas, são da minha total responsabilidade.